

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

ZWEITER THEIL.

HALLE A S,
MAX NIEMEYER

1890.

Meinem lieben

A u g u s t M ü l l e r

in treuer Freundschaft

zugeeignet

I n h a l t.

Vorwort		pag IX
Ueber die Entwicklung des Hadith.		
I. Hadith und Sunna		1
II. Umejjaden und 'Abbäsiden		28
III. Das Hadith in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam		88
IV. Reaction gegen die Erdichtung der Hadithe		131
V. Das Hadith als Mittel der Erbauung und Unterhaltung		153
VI. Talab al-hadith		175
VII. Die schriftliche Aufzeichnung des Hadith		194
VIII. Die Hadith-Literatur		203
	Die Heiligenverehrung im Islam (I—X)	275
Excuse und Anmerkungen:		
1. Die Umejjaden als Religionskämpfer		381
2. Hadith und Neues Testament		382
3. Nachahmungen des Koran		401
4. Frauen in der Literatur des Hadith		405
5. Gottesurtheile an heiligen Orten		408
Index		410
Berichtigungen und Nachträge		420

Vorwort.

Der zweite Band der „Muhammedanischen Studien“ führt uns in den Kreis theils theologischer theils volksthümlicher Factoren, welche die hervorragendsten Momente der geschichtlichen Ausbildung des Islam darstellen. — Der bei weitem überwiegende Theil der folgenden Abhandlungen erscheint hier zum ersten male. Der „Heiligenverehrung“ liegt der zuerst in der *Revue de l'histoire des religions* II, p. 257—351 veröffentlichte Versuch „Le culte des saints chez les Musulmans“ zu Grunde; derselbe wird jedoch hier in völlig umgearbeiteter Gestalt erneuert. Neben vielen Weglassungen wurden einige Abschnitte mit erweitertem Material ausgerüstet, andere ganz neu hinzugefügt. In der 2. Nummer der *Excuse* ist mit einigen nicht unwesentlichen Aenderungen meine in der soeben erwähnten *Revue* XVIII, p. 180—199 veröffentlichte Abhandlung „Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam“ reproducirt.

Der Druck des Bandes hatte bereits seinen Anfang genommen, als mir der eben zu jener Zeit ausgegebene 4. Theil der „Skizzen und Vorarbeiten“ Wellhausens zugänglich wurde; sonst waren für die ersten Kapitel der *Hadīthstudie* auch die Ergebnisse jenes Werkes benutzt worden. An dieser Stelle mochte ich nur noch darauf hinweisen, dass zu p. 14 (oben) jetzt Wellhausen p. 70 in Betracht zu ziehen ist. — Der II. Band des grossangelegten Berliner Katalogs von Ahlwardt, welchen man mit vollem Recht als das vollständigste Repertorium der Literaturgeschichte des *Hadīth* bezeichnen wird, konnte noch knapp vor Absendung des Manuscriptes, gleichsam in letzter Stunde, benutzt werden.

Von den in diesem Bande angeführten Handschriften muss ich hier die nähere Bezeichnung derjenigen angeben, auf welche in den Anmerkungen häufiger hingewiesen wird: Al-Shejbānī's *Kitāb al-sijar al-kabīr* mit Commentar des Sarachsi, Leidener Hschr. Warner nr. 373 (leider kann in dieser Hschr., sowie auch in dem Wiener Exemplar desselben Werkes, der Text vom Commentar nicht immer scharf unterschieden werden); das p. 183 näher charakterisirte Werk des Chaṭīb Bagdādī, dies. Samml. nr. 353, Ibn Kutejba's *Muchtaṭif al-ḥadīth*, dies. nr. 882, Abū Bekr al-Chaṣṣāf's *Adab al-ḥādīf*, dies. nr. 550, Ibn

al-Ġauzī's Kitāb al-kusās wal-mudakkirīn, dies. nr 998: Asānid al-muhaddithīn ist der Leidener Codex Amin nr. 39 (Landberg, Catalogue p. 13) Der Refā'ija-sammlung der Leipziger Universitätsbibliothek gehören an: Al-Nawawī's Takrib (Bearbeitung des Werkes von Ibn al-Salāh, vgl p 264) und Al-masā'il al-manthūra (beide in einem Bande D C nr 189), 'Abd al-Ganī al-Nābulusī's Reisewerk (vgl p 318). Kitāb al-hakikat wal-magāz (nr. 362). Al-Munāwī's Al-kawākib al-durriyya (nr 141), Al-Biḡā'ī's Tabakāt al-abrār (nr. 234—37), Abū-l-fath al-'Aufī's Ibtigā' al-kurba bil-libās wal-ṣuhba (nr 185). — Die seltener angeführten handschriftlichen Werke sind in den betreffenden Noten näher bezeichnet.

Die Ḥadīthwerke sind nach den folgenden Ausgaben citirt: Al-Buchārī und der Commentar des Kaṣṭallānī Būlāk 1285 in 10 Bdn.; Muslim und der Commentar des Nawawī Kairo 1284 in 5 Bdn.; Abū Dāwūd Kairo 1280 in 2 Bdn., Al-Nasā'ī Lithographie Shāhdra 1282 in 2 Bdn., Al-Tirmidī Būlāk 1292 in 2 Bdn.; Ibn Māga Lithogr Dehlī 1282, das Muwatta' mit dem Commentar von Al-Zurkānī Kairo 1279/80 in 4 Bdn.; die Muwaṭṭa'-recension des Shejbānī mit dem Commentar des 'Abd al-Hajj Lithogr. Lucknow 1297 (vgl p. 223); die Sunan al-Darimī nach Lithogr. Cawnpore 1293; Al-Bagawī's Masābīh al-sunna Kairo 1294 in 2 Bdn. — Von anderen häufiger citirten Werken ist Al-Damirī nach der Ausgabe Būlāk 1284, Al-Kutubī's Fawāt al-wafajāt nach Būlāk 1299 (vgl p. 362), Al-Sujūtī's Ta'rich al-chulafā' nach der Kairoer Ausgabe 1305 (mit der Marginalausgabe von Al-Hasan al-'Abbāsī's Āthār al-uwal) benutzt.

Lieben Freunden und Fachgenossen, sowie auch liberalen Bibliotheksverwaltungen hatte ich auch bei dieser Gelegenheit meinen Dank auszudrücken für die Ermöglichung der Benutzung literarischer Quellen und Hilfsmittel, die mir sonst unzugänglich gewesen waren. Besondern Dank schulde ich diesmal Herrn Director Vollers für die gutige Bereitwilligkeit, mit welcher er meine Arbeiten durch Auszüge und Mittheilungen aus den seiner Verwaltung anvertrauten Handschriften der viceköniglichen Bibliothek in Kairo unterstützt hat. Den Index hat auch für diesen Band Herr Dr. Schreiner angefertigt.

Julī 1890

I. Goldziher.

Ueber die Entwicklung des Hadîth.

Erstes Kapitel.

Ḥadīth und Sunna.

I.

Das Wort Ḥadīth bedeutet: Mittheilung, Erzählung. Nicht nur Mittheilungen aus dem Kreise, welcher das religiöse Leben umschliesst, nennt man Ḥadīth, sondern auch historische Nachrichten, ob nun profaner oder religiöser Art, gleichviel ob sich dieselben auf langstvergangene Zeiten oder auf die näherliegende Vergangenheit¹ beziehen. „Soll ich euch mit einem Ḥadīth aus eueren Hadithen erfrischen, o Gemeinde der Anṣār?“ — fragt Abū Hurejra die Letzteren, und erzählt ihnen darauf eine Episode aus den Begebenheiten, welche die Eroberung der Stadt Mekka begleiteten; dieselbe sollte zur Stärkung des Selbstbewusstseins dienen in derselben Weise, wie die heidnischen Araber von ihren Ajjām zu singen und zu sagen pflegten². Im Zusammenhange damit wird Ḥadīth auch von Legenden, Sagen und Fabeln als Gegenständen der Mittheilung angewendet;³ daher auch die Redensart: zum Ḥadīth werden, d. h. zum Beispiel, wovon noch in den spätesten Geschlechtern die Sage geht,⁴ zum Māshāl (Deut. 28: 37; Jerem. 24: 9 u. a. m.) für die Nachwelt.⁵

1) Auch im alten Sprachgebrauch: Erzählungen aus der Vergangenheit des Stammes. *wamina-l-ḥadīthi mahālikun wachulūdu* „Es giebt Erzählungen (aus der Geschichte des Stammes), welche Vernichtung (für den Hasab des Stammes) bringen, andere sichern dauernden Ruhm“, Ubeyy b. Hurejm, in *Schol. Al-Ḥadīra* ed. Engelmann p. 12, 13. Zuhejr. *Mu'allaka* v 29 (zu *muragḡam* vgl. Ausdrücke wie *Al-Tabarī* III, p. 2179, 4 *raḡman bil-zunūn*); Erzählungen über alltägliche Ereignisse, *Imrḡ* 40. l. 2, 50: 1.

2) *Al-Balāḡorī* p. 39.

3) *Fragmenta hist. arab.* ed. de Goeje p. 102, 11 *min ahādīth al-'arab wamin ash'ārnhā*, *Jākūt* IV, p. 899, 8 *wamin ahādīth ahl al-Jaman*.

4) *sāra ḥadīthan*, *Ag. XIV*, p. 47, 11 oder *uhdūthatan XXI*, p. 150, 10.

5) Beide Ausdrucksweisen findet man in einem Verse des Abū Kalda vereinigt, *Ag. X*, p. 120, 22.

*walā tusbihū uhdūthatan mithla kā'ilum * bihi jadribu-l-amthāla man jatamatthalu.*

Der in religiösen Kreisen zur Geltung kommende Sprachgebrauch hat jedoch, ohne dies Wort aus jenem allgemeinen Kreise herauszuheben, dasselbe bereits in sehr früher Zeit für eine bestimmte Art von Erzählungen und Mittheilungen in Anspruch genommen.¹ 'Abdallāh b Mas'ūd sagt „Das schönste Ḥadīth ist das Buch Allāh's und die beste Leitung² ist die Leitung Muhammeds“³ Man hat, wie es scheint, diesen in der glaubigen Gemeinde gerne aufgenommenen und allgemein verbreiteten Spruch dem Muhammed selbst in den Mund gelegt, indem man ihn in einer Exhorte an die Gemeinde das Wort sagen lässt: „Das schönste Ḥadīth ist das Buch Allāh's; selig ist, wessen Herz Allāh damit schmückt,⁴ und den er in den Islam eintreten liess nach dem Unglauben und wer es vor allen anderen Ḥadīthen der Menschen bevorzugt Fürwahr, es ist das schönste und vollkommenste Ḥadīth.“⁵

Hier wird eine bestimmte Art des Ḥadīth als besonders bevorzugt angepriesen und diesem Kreise sollte auch in der spätern Zeit der Name vorzugsweise zukommen. Allerdings wird das „Buch Allāh's“, dies „schönste und vollkommenste Ḥadīth“, als an der Spitze stehende religiöse Autorität dem Begriffskreise des Ḥadīth entgegengesetzt und dieser letztere auf die infolge eigener Initiative oder auf Befragen erlassenen belehrenden Mittheilungen des Propheten beschränkt In einer Erzählung des Abū Hurejra berichtet dieser Genosse des Propheten, dass er dem letztern die Frage vorgelegt habe „Wer wird am Tage der Auferstehung am ehesten durch deine Fursprache beglückt?“ und darauf die Antwort erhielt „Ich habe mir's gedacht, o Abū Hurejra, dass mich niemand früher als du um dies Ḥadīth befragen werde, denn ich habe beobachtet, wie eifrig du auf das Ḥadīth lust.“⁶

Die frommen Anhänger des Propheten haben die belehrenden Ansprüche des Meisters mit frommer Pietät demselben nacherzählt und sich bestrebt, dass Alles, was er hinsichtlich der Ausübung der von ihm vorgeschriebenen religiösen Pflichten, hinsichtlich der allgemeinen Lebensführung und des gesellschaftlichen Verhaltens oder mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft, ob nun in öffentlicher Versammlung oder im privaten Verkehre,

1) Nachrichten aus der Profangeschichte pflegte man achbār zu nennen ruwāt al-ḥadīth wal-achbār, Ibn Kutejba. Shu'arā' ed Rittershausen p 4, 8 (Text)

2) ḥadjun oder hudan synonym mit Sunna. womit es zuweilen wechselt, z B. in der Parallelstelle Abū Dāwūd I, p 240, Mitte

3) B. I'tisām nr 2.

4) wörtlich wem es Allāh ins Herz hineingeschmückt

5) Ibn Hishām p 340 In späterer Zeit hat man es anstössig gefunden, dass der Koran Ḥadīth genannt werde, und hat in diesem Satze das Wort ḥadīth in kalām (Rede) verändert, Ibn Māga p 8

6) B Rikāk m 51

gelegentlich mitgetheilt, zur Erläuterung und Belehrung der Gemeinde aufbewahrt werde. In fernen Ländern, in welche sie die jäh aufeinanderfolgenden Eroberungen führten, theilten sie diese Hailithe des Propheten denjenigen mit, welche nicht Ohrenzeugen der Mittheilungen waren und nach seinem Tode dichteten sie manches Heilsame aus Eigenem hinzu, was sie als im Geiste des Propheten gedacht, ihm unbedenklich zuschreiben zu dürfen glaubten oder von dessen Heilsamkeit sie im allgemeinen überzeugt waren. Sie gaben Kunde von der Art der Religionsübung und von der gesetzlichen Praxis, wie sie sich unter den Augen des Propheten entwickelte und in der ganzen Welt des Islam als normgebend zu betrachten sei. Dies bildete den Grundstock des im Laufe der Generationen, infolge von Factoren, deren Darstellung die Aufgabe der nächsten Hauptstücke ist, zu einer gewaltigen Masse anwachsenden Hadithmaterials.

Es wäre ein kühnes Wagniss, in Ermangelung zuverlässiger Berichte, über den ursprünglichen ältesten Bestand des Hadith, auch nur bezüglich der auf den Propheten folgenden Generation eine Meinung aussprechen zu wollen, welche auf annähernde Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben wollte. Eingehender Umgang mit dem gewaltigen Hadithmaterial wird uns eher zur skeptischen Behutsamkeit als zu optimistischem Vertrauen hinsichtlich des in den gewissenhaft angelegten Sammlungen aufgehauten Materials anleiten. Wir werden kaum das Vertrauen gewinnen können, welches noch Dozy mit Bezug auf einen grossen Theil des Hadith hegte,¹ sondern den überwiegend grossen Theil desselben als Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Islam in den beiden ersten Jahrhunderten betrachten.

Das Hadith wird uns nicht als Document für die Kindheitsgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reiferen Entwicklungsstadien dienen; es bietet uns ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwicklungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchmacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung herausformt. Und in dieser Bedeutung des Hadith liegt die Wichtigkeit der gehörigen Würdigung und Kenntniss desselben für die Erfassung des Islam, dessen merkwürdigsten Entwicklungsphasen von der successiven Entstehung des Hadith begleitet sind.

1) Wir setzen seine Worte hierher „Je m'étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car cela résulte de la nature même des choses), mais quelle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureux, la morté de Bokhârî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère“ *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* traduit par V. Chauvin p 124

II.

Jedes einzelne Ḥadīth besteht aus zwei Theilen. Voran geht die Kette (silsila) der Gewährsmänner, welche die betreffende Mittheilung vom ersten Urheber bis zum jeweilig letzten Vertreter derselben überliefern und auf deren Autorität die Wahrhaftigkeit der Mittheilung gestützt ist. Diese Kette nennt man als Ganzes Sanad oder Isnād, die Stütze oder Stützung des Ḥadīth; sie enthält die Beurkundung des Ḥadīth.¹

Auf dies formale Element folgt der Wortlaut des Ausspruches; diesen nennt man Matn, den Text des Ḥadīth. Es ist zu beachten, dass diese Verwendung des Wortes matn² nicht erst im Islam und zur Be-

1) Zur Erfassung der Natur des Isnād ist auch für die Zwecke unserer modernen Kritik die Kenntniss der zuweilen allerdings sehr subtilen und kleinlichen Unterschiede förderlich, welche die muhammedanische Traditionswissenschaft bietet und in einer geschickten Terminologie veranschaulicht. Auf diese Unterschiede und Termini einzugehen, wäre hier unnütze Wiederholung. Es genüge daher, auf frühere Darstellungen dieses Gegenstandes in chronologischer Reihe zu verweisen:

1 Edw. E Salisbury, Contributions from original sources to our knowledge of the Science of Muslim Tradition in Journal of the American Oriental Society VII (1862) p 60—142 (vgl. Zāhiriten p. 22 Anm 1)

2 Rev. Edw Sell, The faith of Islam (London und Madras 1880) p. 70—72

3 Th P Hughes, A dictionary of Islam (London 1885), Artikel Tradition, p 639b—646a.

4. Friedr Risch, Commentar des 'Izz al-dīn Abū'Abdallāh über d Kunst-ausdrucke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen (Leiden 1885)

Aus diesen Abhandlungen über die Isnād-terminologie wird der Leser alles Wissenswerthe und Nothige ersehen. Von den Schriften, welche zwar nicht speciell das Isnād behandeln, für die Kenntniss unseres Gegenstandes jedoch von grundlegender Bedeutung sind, verweise ich auf

5 verschiedene Abhandlungen Sprenger's, welche zu allererst das Ḥadīthwesen wissenschaftlich beleuchteten, namentlich a) Notes on Alfred v Kremer's edition of Wakīdy's Campaigns, Journal of the Asiatic Society of Bengal XXV (1856), p 53—74. 199—220 — b) On the origin of writing down historical records among the Musalmans ibid p 303—329, 375—381. — c) Ueber das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG X (1856), p 1—17. — d) seinen Excurs. „Die Sunna“, in: Leben und Lehre des Mohammad III (1865), p LXXVII—CIV.

6. William Muir, The life of Mahomet and history of Islam to the Era of the Hegira (London 1858) I. p XXVIII—CV (anregende Bemerkungen über Tendenztraditionen)

7. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (1875) I, p. 474—504 Ueber Isnād-termini p 480.

8. C Snouck Hurgronje Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam (Bydragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Nederl. Indie, 4^e Volgr. 6^e Deel 1883) p 36—65 des Sonderabdrucks (Begriffsentwicklung von Sunna und Iğmā')

2) Wu erklären es in diesem Zusammenhange nicht als Namen eines Korpertheiles.

zeichnung des Hādhithtextes aufgekomen ist. Der in Rede stehende Terminus der Traditionswissenschaft dient schon in der alten arabischen Sprache zur Bezeichnung geschriebener Texte.

Bekanntlich werden die Spuren der verlassenen Wohnsitze (aṭlāl) in der alten Poesie häufig mit Runen,¹ mit alten, von christlichen Mönchen, den alten Persern aus der Zeit des Kīsrā u. a. m. herrührenden geheimnissvollen Schriftzeichen,² mit den Tatowierungslinien,³ ja mit der verwitterten Zeichnung auf einer alten Klinge oder Schwertscheide⁴ u. a. m. verglichen. „Ein jähraltet⁵ Pergament“⁶ nennt einmal Zuhejr die verwischten Spuren der verlassenen Wohnplätze.⁷ In die Reihe der bei solchen Vergleichen angewendeten Ausdrücke gehört nun auch das Wort matn, pl. mutūn.

Waḡalā-l-suyūlu ‘anī-l-tulūh ka’annahā * zubrun tuḡiddu mutūnahā aklīmuhā.
„Die Gießbäche decken die Spuren der Wohnstätten auf, als wären diese Schriften, deren (verwitterte) Texte die Schreibrohre auffrischen.“⁸

Derselben Vergleichung begegnen wir bei einem spätern Dichter in einem Verse, für welchen die soeben citirten Worte des Lebīd die Handhabe zu einer in graphischer Hinsicht sehr einleuchtenden Textverbesserung bieten. Al-Aḥwaš sagt nämlich in einer Beschreibung der verlassenen Zeltlager (nach dem gāngbarn Text des Gedichtes):

dawārisu kal-‘ajni-fi-l-mahīkī.⁹

1) Sehr häufig wahj (z. B. Zuhejr 15 5 = ed. Landberg p. 104 v. 3) 17 3 (L. p. 137 v. 1) oder wuḥijj (Lebīd, Mu‘allaka v. 2), das man mit kitāba erklärt, keineswegs aber = Offenbarung.

2) Viele Stellen findet man bei Frankel, Die aram. Fremdwörter p. 244. vgl. meine Ergänzungen im I. Theil p. 111 Anm. 1; zu erwähnen ist auch Huḍejl 260 1 ājātuhā ‘ufīu, für das letztere Wort findet sich im Apparat bei Wellhausen die LA. sifru; Ag. XXI. p. 148, 22 wud saṭīu gelesen.

3) Mufaḍḍ. 30 2; Huḍejl 90 4, 154 1; Tarafa, Mu‘all. v. 1. Al-Mutanachhil, Jākūt I, p. 414, 7; Lebīd p. 91 v. 3; Zuhejr, Mu‘all. v. 2; Dīwān 18 3 (Lbg. p. 166 v. 3); ‘Antara 27. 1.

4) Die Tarafa-stellen, Th. I l. c. vgl. Ag. II, p. 121, 11.

5) muḥīl. Dies Epitheton wird auch auf die Aṭlāl selbst angewendet. Ag. III, p. 83, 6 mushḥrun (so ist wohl die fehlerhafte LA. der ed. Bāz zu verbessern) wamūhīlu. Damit erklärt sich der gegen die Aṭlālpoesie gerichtete Spruch kālū-l-salāmu ‘alejka jā aṭlālu * kultu-l-salāmu ‘alā-l-muḥīli muḥālu, bei Al-Mejdānī II, p. 235, 22 vgl. al-ṭalāl al-muḥwīl bei Jākūt III, p. 648, 22.

6) rakkan muḥīlā, Zuhejr 11 2 (Landberg p. 188 v. 2), vgl. ibid. 18 1 (L. p. 166 v. 1) lahu hukubun.

7) vgl. Tarafa 19 2 kasuṭūrī-l-rikkī rakkashahu bil-ḡuḥā murakkishun jashumuh. Mufaḍḍ. 32: 1 kamā rakkasha-l-‘unwāna fī-l-rikkī kātubū, von arabischen Schreibverhältnissen ausgehend Huḍejl 280: 5 6, vgl. aus späterer Zeit Ag. II, p. 75, 10.

8) Lebīd, Mu‘allaka v. 8 (v. Kremer, Ueber die Gedichte des Labjd p. 6 übersetzt mutūnahā = Umrisse). 9) Ag. VII, p. 124, 10.

Das Wort 'ajn giebt hier keinen rechten Sinn, es sei denn, dass man erklären wollte „wie das an den Schriften Sichtbare“. d. h. vordem sichtbar gewesene.¹ Wenn man das graphische Gerippe 'ajn in matn verbessert, so fügt sich die Beschreibung in die Gruppe von Vergleichen ein, deren wir hier mehrere angeführt haben.

„Wie der Text auf einer alten Rolle, so sind die Wohnungsspuren verwischt.“

Matn hat demnach in dem hier oberschwebenden Zusammenhange die Bedeutung: ein geschriebener Text,² so wie āja eine alte Bezeichnung des in mündlicher Weise mitgetheilten Wortlautes ist.³ Die Wahl des Wortes matn⁴ zur Benennung des Textes eines Hadīth im Unterschiede von der Documentirung desselben vermittelt der Kette der Gewährsmänner, kann mit als Anhaltspunkt für die Unrichtigkeit der Voraussetzung dienen, dass im Sinne der Muhammedaner das Hadīth seiner ursprünglichen Bestimmung nach die schriftliche Aufzeichnung ausschloss und lediglich auf mündliche Ueberlieferung berechnet war. Man darf vielmehr annehmen, dass das Aufschreiben des Hadīth eine sehr alte Form der Aufbewahrung desselben war, während die Scheu vor dem schriftlichen Aufbewahren desselben die Folge von Bedenken ist, welche erst in späteren Zeiten auftauchten.⁵ Als älteste Bestandtheile des Hadīthmaterials können

1) 'ajn opp dimāi, Unsichtbares, Hudejl 165 4. Auch dem athāi. der Spw., wnd 'ajn, d. h. das Ding selbst, entgegengesetzt li 'ajna minhu walī athar. Lobīd ed Huber 21 2, vgl. Al-A'lam ed Landberg p. 175, 8. Al-Mejdānī I, p. 111 penult tatlibu atharan ba'da 'ajnin, vgl. ein Beispiel bei D. H. Müller, Burgen und Schlosser I, p. 88, 8.

2) Man muss der Versuchung widerstehen, diese Bedeutung auch in den Worten des Ka'b b. Zuhejr hinsichtlich seines Rāwī, Ag. XV, p. 147, 23, zu finden juthakkufuhā (scil. die Gedichte) hattī talīna mutūnuhā. Das Bild ist hier von der Bearbeitung der Lanze genommen (vgl. Schwarzlose, Waffen der alten Araber im Index unter den betreffenden WW. und p. 139, 5 v u.) und ist noch klarer ausgeführt bei 'Adī b. al-Riḡā', Ag. VIII, p. 184, 1—4 = Noldeke, Beitr. zur Poesie d. alten Araber p. 47, 3—4. Auch die angeführte Stelle zeigt uns im Uebrigen, dass die alten Rāwī's nicht blosse Echos der Dichter waren, sondern an der Vervollkommenheit der von ihnen tradirten Werke Anderer selbständig theilnahmen. Darum können wir berühmte Dichter als Rāwī's der Werke ihrer Genossen finden (s. bei Zuhejr in Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte p. 62. Von einem Dichter, der zugleich Rāwī ist, sagt man iḡtama'a lahu al-shī'r wal-rwāja; sehr bemerkenswerthe Nachrichten über diese Verhältnisse findet man bei Ag. VII, p. 78.

3) s. meine Mittheilung bei Fleischer, Kleinere Schriften I, p. 619, vgl. 'Uīwa b. al-Ward ed. Noldeke 30. 3. Ag. XI, p. 94, 22.

4) Es ist mir leider nicht gelungen, das früheste Vorkommen dieses Terminus in der Hadīth-literatur bestimmen zu können.

5) s. weitläufiger in unserm VII. Kapitel.

wohl diejenigen betrachtet werden, von welchen wir hören, dass dieselben schon in den ersten Jahrzehnten in schriftlicher Aufzeichnung aufbewahrt wurden.¹ Nichts steht der Voraussetzung im Wege, dass die Genossen und Schüler Aussprüche und Verfügungen des Propheten durch schriftliche Aufzeichnung vor Vergessenheit bewahren wollten. Wie hätte man denn die Fortdauer der Aussprüche des Propheten dem Zufall mündlicher Aufbewahrung überlassen können in einem Kreise, in welchem man — wie dies im I. Abschnitte unseres achten Kapitels speciell dargestellt werden wird — die Weisheitssprüche (ḥikmat) gewöhnlicher Menschen in *Sahifa's* schriftlich aufbewahrte! Gar mancher „Genosse“ wird seine *Sahifa* mit sich geführt haben, aus welcher er seinen Kreisen Belehrung und Erbauung vermittelte. Was in diesen *Sahifa's* stand, nannte man *matn al-ḥadīth*: die den Text weitergaben bezogen sich in successiver Folge auf ihren unmittelbaren Gewährsmann und so entstand das *Isnād*.

Es steht eine ganze Reihe von Daten über solche *Ṣaḥīfa's* aus der ersten Generation des Islam zur Verfügung. Es muss dahingestellt bleiben, ob die Existenz dieser speciell namhaft gemachten *Sahifa's* und *Kutub* der Wirklichkeit entsprechen, oder ob dieselben Erdichtungen späterer Generationen sind, durch welche die Berechtigung der späteren *Sahifa's* einer der schriftlichen Aufzeichnung feindlich gegenüberstehenden Opposition gegenüber gleichsam erwiesen werden sollte. Sehr viel Misstrauen wird wohl das *Kitāb* der *Asmā' bint Umejs* (st 38), welche mit ihrem Gatten *Ḡa'far b. Abi Ṭālib* die Flucht nach Aethiopien mitmachte und nach dem Tode desselben den *Abū Bekr* heirathete,² einflussen. In diesem *Kitāb* sollen verschiedene Aussprüche des Propheten gesammelt worden sein; dasselbe wird von einem schi'itischen Historiker angeführt,³ wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf die Voraussetzung, dass *Asmā'*, welche sich fortwährend in der Umgebung der *Fāṭima* befand, eine richtige Quelle für die Kenntniss des *Hadīth* sei. Auf *Asmā'* werden viele Berichte zurückgeführt, unter anderen die Mittheilung über das Wunder der Mondspaltung (*shaḥḥ al-ḥamar*).⁴ Aus alter Zeit wird ferner ein *Kitāb* des *Sa'd b. 'Uḇāda* (st im *Haurān* ca 15) erwähnt, aus welchem ein Sohn des *Sa'd* Rechtsgewohnheiten des Propheten über-

1) *Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* I, p. 475

2) Man findet einige Nachrichten über diese Frau in *Ag.* XI, p 67

3) *Al-Ja'kūbī* II, p 114 128.

4) Es scheint, dass man sich in sunnitischen Kreisen gestraut hat, die auf *Asmā'* zurückgeführten *Hadīth*e anzuerkennen, wenigstens deutet auf eine solche Ablehnung die Bemerkung des *Aḥmed b. Sālih* (180—248). Wer sich auf dem Wege der Wissenschaft bewegt, möge die Bewahrung des *Hadīth* der *Asmā'* nicht zurückweisen, da dieselbe zu den Beweisen der Tradition gehört. *Kāfī 'Iḥṣāṭ*, *Al-Shīfā* I, p 240.

liefert,¹ sowie auch eine Ṣaḥīfa des ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣī (st. 65), welche dieser „Genosse“ mit dem Namen Al-ṣadiqa (die Wahrhaftige) bezeichnet.² Dies wird die Ṣaḥīfa sein, aus welcher sein Urenkel ʿAmr b. Shuʿejb (st. 120) sein Traditionsmaterial überlieferte,³ und aus diesem Grunde haben spätere Kritiker seine auf den Uigrossvater zurückgeführten Traditionsdaten nicht als vollgültig anerkannt.⁴ Auch aus der Ṣaḥīfa des Samura b. ʿUndab (st. 60)⁵ werden Ḥadīthe geschöpft; diese Aufzeichnungen, hinsichtlich deren allerdings einige Verwirrung herrscht,⁶ sind wohl identisch mit der Riṣāla des Samura an seine Kinder, „in welcher viel Wissen (ʿilm) enthalten war“.⁷ Schliesslich kann aus der Periode der „Genossen“ noch die Ṣaḥīfa des Ǧābir b. ʿAbdallāh (st. ca. 78)⁸ erwähnt werden; wir erfahren, dass der ʿIrāker Kaṭāda (st. 117) den Inhalt dieses Ḥadīthheftes weiter überlieferte.⁹

Die shīʿitische Abzweigung des Islam, deren Anhänger noch mehr als der orthodoxe Islam sich gerne auf alte Schriftwerke und Documente berufen, in welchen die Berechtigung ihrer Lehren enthalten ist¹⁰ und daher auch auf dem Gebiete der pseudepigraphischen Literatur mehr geleistet haben, als die sogenannten Sunniten, haben aus alter Zeit eine ganze Reihe von Kutub nachgewiesen, deren Authentie wohl nicht auf festem Grunde ruht. Die schon oben erwähnte Ṣaḥīfa der Asmāʾ bint Umeys gehört ja auch mit in diese Reihe. Shīʿitische Kritiker gestehen selbst ohne Scheu die Thatsache apokrypher Bücher in ihrer Sectenliteratur zuweilen mit anerkennenswerthem Fremuth zu.¹¹ Von einem Buche, welches im Namen eines angeblich den Ansār affiliirten ʿUmāra b. Ziyād überliefert wurde, gestand derjenige, der dies Document unter die Leute zu bringen unternahm, dass ʿUmāra ein Mann ist, der vom Himmel herabgestiegen sei, um ihm die in

1) Al-Tirmidī I, p. 251, 21

2) Bei Ibn Kutejba ed. Wustefeld p. 230, 5 v u gelegentlich erwähnt aber irthümlich von ʿAbdallāh b. ʿOmar, vgl. W. Mun, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXIII

3) Tahdīb p. 479

4) Al-Tirmidī I, p. 66 ult. 125, 14

5) Al-Tirmidī I, p. 244, 4 saḥīfat Samura

6) Abū Dāwūd II, p. 132 ult. wird dasselbe mit einem Kitāb Ibn Sabra (st. 162) confundirt (vgl. Ibn Kutejba p. 246, 16) Kitāb Ibn Sabra wakālū Samura wakālū Sumeja.

7) Tahdīb p. 304, 7.

8) Tab. Huff IV, m. 11 ohne Angabe einer Quelle

9) Al-Tirmidī I, p. 247, 3 mnamā juhaddith Kaṭāda ʿan saḥīfat Sulejmān al-Jashkūi wakāna lahu kitāb ʿan Ǧābir b. ʿAbdallāh

10) vgl. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Shīʿa p. 55.

11) Al-Ṭūsī, List of Shīʿa books p. 148, 1 ff.

dem Buche enthaltenen Ueberlieferungen mitzutheilen, und dann sogleich wieder in den Himmel zurückgekehrt sei“, was selbst shīʿitische Kritiker¹ veranlasst, zu bekennen, dass dieser ʿUmāra nie existirt habe, und das an seinen Namen geknupfte Buch erlogen sei. Als eines der ältesten Bücher, welches in diesen Kreisen hervortritt, wird das Kitāb eines Genossen des ʿAlī, Namens Sulejm b. ʿĀḩs al-Hilālī, der zur Zeit der Verfolgung der Umejjadenfeinde unter Al-Ḥaǧǧāǧ starb,² erwähnt.³ Auf dasselbe berufen sich shīʿitische Theologen noch in späteren Zeiten.⁴

Mit den hier erwähnten alten Schriftstücken ist die Reihe der Ṣaḥīfa's und Kutub, welche als schriftliche Documente des Ḥadīth aus dem I. Jahrhundert in der Literatur angeführt werden, bei weitem nicht erschöpft. Noch mehrere andere Beispiele dieser Art sind in einer durch Sprenger zusammengestellten Datensammlung,⁵ welche durch obige Nachweise ergänzt werden sollte, geliefert worden.

III.

Von dem Ausdruck Ḥadīth auseinanderzuhalten ist der Ausdruck Sunna. Man hat verschiedene Versuche gemacht, den Unterschied zwischen diesen beiden Termini zu definiren, so wie man auch andererseits die Identität, beziehungsweise den synonymen Werth derselben gelehrt hat. Dies letztere hat allerdings hinsichtlich der spätern Entwicklung der muhammedanischen Terminologie einige Berechtigung. Aber wenn wir den ursprünglichen Werth der beiden Worte Ḥadīth und Sunna in Betracht ziehen, so stellen sie sich uns durchaus nicht als gleichwerthig dar. Der zwischen ihnen festzuhaltende Unterschied ist folgender. Ḥadīth ist, wie wir soeben gesehen haben, eine auf den Propheten zurückgeführte mündliche Mittheilung. Sunna ist, ohne Rücksicht darauf, ob darüber etwas mündlich Mitgetheiltes vorliegt oder nicht, der in der alten muhammedanischen Gemeinde lebende Usus mit Bezug auf ein religiöses oder gesetzliches Moment. Aus einer in einem Ḥadīth enthaltenen Norm folgt nach der Natur der Sache, dass dieselbe als Sunna zu gelten habe;⁶ es ist aber

1) Bei ʿAlam al-hudā, Naḩad al-īqlāḩ p. 236

2) Flügel verwechselt in seinen Anmerkungen (p. 95) zum Fihrist diesen Sulejm mit einem Manne gleichen Namens, der jedoch bereits zur Zeit des ʿOṯmān starb. Vgl. Wustenföld, Register zu den Genealogischen Tabellen p. 430.

3) Fihrist p. 219

4) Bei ʿAlam al-hudā p. 354 penult.

5) Journal of Asiatic Soc. of Bengal 1856 p. 317 ff

6) Beispielsweise Abū Dāwūd II, p. 48 wird ein Ausspruch des Propheten gelegentlich des Todes eines im Zustand des Ihram befindlichen Muslim mitgetheilt. Dazu macht Aḩmed ibn Hanbal die Bemerkung fī ḥādā-l-ḥadīth chams sunan.

nicht notwendig, dass der Sunna ein Hadith entspreche, durch welches dieselbe ihre Sanction erhalt. Vielmehr ist es wieder ganz gut möglich, dass der Inhalt eines Hadith mit der Sunna, oder wie wir sagen möchten dem *jus consuetudinis* in Widerspruch stehe¹ und da ist es Sache der spitzfindigen Theologen und Harmonistiker, sich zurecht zu finden.

Der Unterschied zwischen Hadith und Sunna, jenem als theoretischer Disciplin, dieser als dem Inbegriff praktischer Momente, welche nur das eine gemeinschaftliche Charakterzeichen mit einander theilen, dass die Kenntniss von beiden auf Ueberlieferung zurückgeführt wird, wird auch in der Literatur festgehalten. Dies ist aus folgenden Beispielen ersichtlich: 'Abd al-Rahmān b al-Mahdī (st. 198) charakterisirt die drei theologischen Autoritäten, Sufjān al-Thaurī, Al-Auzā'ī und Mālik b. Anas damit, dass der erste ein Imām im Hadith, aber kein Imām in der Sunna gewesen sei (d. h. er habe viel Material über Aussprüche des Propheten gesammelt, sei aber keine Autorität dafür gewesen, was in der praktischen Gestaltung des Lebens in Ritus und Gesetz als traditionsgetreue Norm zu gelten habe), der zweite war umgekehrt: imām fi-l-sunna walejsa bi-imām fi-l-ḥadīth (d. h. dieser habe wohl Bescheid im Gesetz gewusst, sei aber keine Autorität für die überlieferten Aussprüche des Propheten), Mālik war für beides eine unbestrittene Autorität (imām fihima ḡamf'an)² — Ebenso wird auch von Abū Jūsuf, dem bekannten Schuler des Abū Ḥanifa gesagt, dass er ṣāḥib ḥadīth wa ṣāḥib sunna gewesen sei³.

Ein treffendes, aus der Hadithliteratur genommenes Beispiel, das uns diesen Unterschied veranschaulichen mag, ist folgendes: Am Schlusse einer Tradition des Abū Dāwūd, welche bis auf den Genossen Anas b. Mālik zurückgeleitet wird, aber nicht bis zu einer mündlichen Mittheilung des Propheten reicht, heisst es: „Würde ich sagen, dass er (der Ueberlieferer) diesen Ausspruch bis zum Propheten zurückgeleitet habe (rafa'ahu), so würde ich die Wahrheit sprechen, aber er sagte nur: 'die Sunna ist so'“;⁴ d. h. es ist darüber kein Hadith vorhanden, sondern es hat als Sunna zu gelten.

Damit hängt der Umstand zusammen, dass man es ausdrücklich vermerkt, wenn die Sunna's durch Hadith-stellen, in welchen jene ihre Be-

d. h. „in diesem Hadith sind fünf Sunna's enthalten“ funferlei religiöse und rituelle Gewohnheiten des Propheten, aus welchen für ähnliche Fälle die obligate Norm abgeleitet werden muss.

1) Al-tauḍīh ed Kasan 1883 p 362 penult fahādī-l-ḥadīth muḥālīf li-kijās . wal-sunna wal-igmā'.

2) Bei Al-Zurkānī I, p 4

3) Jahjā b Mu'īn in Tab Huff. VI, nr 41

4) Abū Dāwūd I, p 210 unten.

kräftigung finden, bezeugt werden. Ein Buch z. B. führt in diesem Sinne den Titel: *Kitāb al-sunan biḥawāhid al-ḥadīth*, d. h. Buch der Sunna's mit bekräftigenden Beweisstellen aus dem *Ḥadīth*.¹

IV.

In jenen arabischen Kreisen, in welchen seit dem Auftreten des Islam eine in muhammedanischem Sinne religionsgerechte Lebensführung und Einrichtung der Gesellschaft Platz griff, war von allem Anfang an der Begriff der Sunna maassgebend als Richtschnur der Correctheit in der Anordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Muhammedaner hatten diesen Begriff und seine praktische Bedeutsamkeit nicht erst zu erfinden; diese sind bereits den alten Heiden der Gähiliya geläufig gewesen (s. I Th p 41). Diesen galt als Sunna dasjenige, was den Ueberlieferungen des Araberthums, den Sitten und Gewohnheiten der Alvordern entsprach und in demselben Sinne wird das Wort auch noch zur Zeit des Islam in jenen arabischen Kreisen gebraucht, auf welche die muhammedanische Religion fast gar keine Wirkung ausübte.² Im Islam hat nun der Inhalt, mit dem dieser alte Begriff und das ihm entsprechende Wort ausgerüstet ward, eine Wandlung zu erleben. Den frommen Nachfolgern Muhammeds und seiner ältesten Gemeinde galt als Sunna dasjenige, was als die Uebung des Propheten und seiner ältesten Getreuen nachgewiesen werden konnte. So wie der heidnische Araber der Sunna seiner Vorfahren anhing, so sollte die muhammedanische Gemeinde die neue Sunna hochhalten und befolgen. Der muhammedanische Sunnabegriff ist die Umarbeitung altarabischer Anschauung. „Ihr möget befolgen — so lasst man den Propheten sprechen — den Weg jener, welche vor euch waren, Spanne um Spanne und Elle um Elle, und wenn sie auch in den Schlupfwinkel einer Erdechse³ hineingehen würden.“⁴

Die Sunna scheint zu allererst in den frommen medinensischen Kreisen zur Geltung gekommen zu sein. Der älteste Spruch, in welchem das Festhalten an den Sitten und Zuständen der patriarchalischen Zeit des Islam gelehrt und die Geltendmachung von Neuerungen, welche in dieser Sitte nicht begründet sind, verworfen wird, trägt den Stempel Medinas. Nach

1) Fihrist p. 230, 3

2) Ag VII, p 119, 5 wa'innā-l-sā'irūna bi-l-sunnati. desgleichen das später zu erörternde biḍā ibid p 111, 4 5 v u. Bei den Leuten, die in dieser Erzählung sprechen und handeln, verspürt man nichts vom Islam.

3) Bei Al-Damirī I, p 408, 8 v. u., wo diese Tradition citirt wird, heisst es „in einen Bienenstock“

4) B Itisām nr 14, vgl Ibn Māga p 296 ult.

diesem Ausspruch hat der Prophet Medīna für heilig erklärt (ḥarrama), es dürfe dort kein Baum umgehauen werden, „man aḥdatha fihā ḥadathan“ d. h. „wer in dieser Stadt neue Dinge einführt, den möge treffen der Fluch Allāh's und seiner Engel und der Menschen insgesamt“¹ Unter ḥadath wird ursprünglich allerdings die politische Bid'a, das politische Dissidententhum verstanden.² Für den Muhammedaner fällt jedoch die Anerkennung des gesetzlich eingesetzten Regiments in demselben Sinne in die Kategorie der Sunna, wie die Befolgung anderer religiöser Gebote. Und in der That wird das Wort ḥadath schon in früher Zeit auch von ritualistischer Bid'a gebraucht. „Jā bunayy ijjāka wal-ḥadath“ „O mein Sohn, hüte dich vor der Neuerung!“ sagt ein Vater zu seinem Sohne,³ als er ihn die Bismillāh-formel am Beginne des Ṣalāt laut (gāḥran) recitiren hört, während sie nach der vermeintlichen Sunna⁴ leise hergesagt werden soll. In einigen Versionen des hier behandelten Ausspruchs ist vor die Fluchformel noch der Satz eingeschoben worden: „waman āwā muḥdithan“, d. h. und derjenige, der einem Neuerer Unterkunft giebt.⁵ Demselben Gedanken wird auch in einem andern Zusammenhange Ausdruck gegeben, in einem Spruche, welcher gleichzeitig den Zweck verfolgt, gegen eine Meinung der 'Alī-anhänger (Shī'a) zu polemisiren, welche den Glauben hegten, dass der Prophet dem 'Alī besondere Lehren mittheilte, die er den übrigen Gläubigen vorenthielt. Der orthodoxe Islam bestrebte sich, diese Meinung in einer grossen Reihe von Ḥadithen zu bekämpfen. Der hier in Rede stehende Satz wird an den 'Irāķenser Ibrāhīm al-Tejmī (st 92) angelehnt, der von seinem Vater Folgendes erzählen soll: „'Alī b Abī Tālib hat uns in seiner Chuṭba gesagt: Wer den Glauben hegt, dass bei uns etwas (zu finden) ist, was wir lesen, ausser dem Buche Allāh's und dieser Rolle da — er meinte eine Rolle, die von der Scheide (kırāb) seines Schwertes herabhing — der lügt. In dieser Rolle sind die Gesetze über die Vergeltung für die von Thieren zugefügten Schäden und andere Verwundungen enthalten.“⁶ Auch folgendes steht darin: Der Prophet sagt: Medīna ist Ḥaram zwischen den Bergen 'Ajn und

1) B I'tisām nr. 6

2) vgl. Ag XXI, p. 144, 22 mā aḥdathu fī-l-islām ḥadathan walā aḥraḡtu min ṭā'atin jadān. Ibn Kutejba p 106, 1 Vgl. hebr. shōnīm Prov 24·21 Verannderer = Rebellen

3) Al-Tirmidī I, p. 51; und der Sohn sagt vom Vater: walam ara ahadan min aḥāb rasūli-llāhi kāna abḡaḡa ʾlejhī al-ḥadath fī-l-islām.

4) vgl. Beiti. zur Literaturgesch. d. Sh p 86

5) B Faḍā'il al-Medīna m. I. Ǧīzja m. 10, 17. Al-Tirmidī II, p. 17.

6) Dieselben werden auch aus anderen Rollen, z. B. aus einem Kitāb al-Ḥazm angeführt S Zāhiriten p. 211 oben. In einer andern Version wird der Medīna-paragraph als Inhalt der Rolle nicht überliefert, Al-Dārimī p 308

Thaur,¹ wer darin (auf diesem Gebiete) neue Dinge einführt oder einem Neuerer Unterkunft giebt, den möge treffen“ u. s. w. Noch andere Gesetze — über die Gleichheit der Muhammedaner, das Verbot, sich eine andere als die richtige Genealogie beizulegen² — werden hier als in der Rolle enthalten aufgeführt.³

Wir sehen, dass in dieser Gruppe von Sprüchen hinsichtlich des Verbotes, Neuerungen einzuführen, besonders auf Medina Bezug genommen wird. Diese Stadt sollte der Hort der Sunna sein, sowie sie auch die älteste Quelle für das Entstehen und Wachsthum derselben ist. In Medina lebten jene Menschen, welche zu allererst die Aussprüche des Propheten, welchen man das Leben accomodiren sollte, lehrten;⁴ darum wird auch Medina das Heim der Sunna, *dâr al-sunna*, genannt.⁵ Aber dabei blieb man nicht stehen. Als man begann, die bislang vernachlässigte Sunna in alle Welt zu tragen, wurde das Privilegium Medinas, eine Warte der patriarchalischen Lebensführung zu sein, verallgemeinert. Man tradierte bereits in der allerfrühesten 'Abbäsidenzzeit die Nachricht, dass 'Omar in seinem Friedensvertrage mit jeder eroberten Stadt den Punkt aufnahm, dass die Bewohner *lâ ju'wû lanâ muḥdithan*, keinem Neuerer Zuflucht bieten.⁶ Wie diese Verallgemeinerung vor sich ging, ersieht man am besten, wenn man in Betracht zieht, dass in einer gekürztern, aus anderer Quelle citirten Version der eben vorgeführten Rede des 'Alī (in welcher übrigens aus der Scheide des Schwertes, *ḱirāb*, ein Horn, *ḱarn*,⁷ geworden ist) im allgemeinen von solchen Leuten geredet wird, „welche neue Dinge einführen und Neuerern Unterkunft geben“; von Medina ist dort gar keine Rede mehr.⁸ Diese Tendenz, den Fluch gegen die Neuerer auf die weitesten Kreise auszudehnen, hat sich aber auch an dem ältesten Text zur Geltung gebracht. Man hat in dem Spruche des 'Alī einfach das Wort „darin“ (*fiha*, in Medina)

1) Dieser Beiz, der sich gar nicht im Gebiete Medina's vorfindet, hat den Eklärern viel Sorge gemacht, man hat sein Vorkommen als Grenzbestimmung des medinensischen Territoriums verschieden gedeutet. Al-Nawawī z. St. und bei Jākūt s v I, p 939; bejna lābatejhā, zwischen ihren beiden Lavagebieten (*haria*) ist eine andere Abgrenzungsweise

2) s Th. I, p 134.

3) Muslim III, p 291.

4) Zu beachten ist die Bemerkung des Nawawī, *Tahḍīb* p 362. 2.

5) Al-Tabaḥī I, p. 1820, 18 B *I'tisām* nr 16

6) *Kitāb al-charāḡ* p 22, 16

7) Vielleicht erklärt sich jedoch dies Wort aus folgender Fassung der Erzählung. *kataba kitāban fī-l-sadakatī fakaranahu busefihū. Kit al-charāḡ* p 43, 16

8) Aḡ. III, p. 159

getilgt So erhielt denn der Satz seine Beziehung über Medina hinaus auf den gesammten Islam ¹

V

Ahdatha² ist der gangbarste Terminus des alten Islam für die That-
sache, dass man Neuerungen, welche in der alten Sitte der patriarchalischen
Zeit nicht begründet sind, zur Geltung bringt. Von 'Ā'isha wird der Spruch
des Propheten angeführt. „man ahdatha fī amrina hādā mā lejsa minhu“
fahuwa riddun, d. h. Wer neue Dinge einführt in diese unsere Sache, solche,
die in derselben nicht vorhanden sind, der ist verwerflich“,³ oder in einer
andern Fassung. „man 'amila 'amalan lejsa 'alejhi amruna fahuwa riddun,
d. h. Wer etwas thut, was nicht unserer Sache gemäss ist, der ist verwerf-
lich.“⁴ Daraus folgt die Lehre: „sharr al-umūr muhdathâtuhâ, d. h.
das Schlechteste unter den Dingen sind die neuen Einrichtungen“,⁵ oder,
wie man den Dichter Ḥassân b. Thâbit sagen lässt:

inna-l-chalā'ika fa'lam sharruhâ-l-bida'u

„Wisse, da-s unter den Eigenschaften die bösesten die Neuerungen sind“⁶

In demselben Maasse, in welchem von neuen Formen und Einrich-
tungen abgerathen wird,⁸ wird die Befolgung der traditionellen Sitte, der
Sunna, empfohlen. Der Maassstab aber für die Sunna ist zunächst die directe
Anordnung, die stillschweigende Billigung oder die unzweideutige Uebung
des Propheten. Was der Prophet, ob nun spontan, oder bei Gelegenheit

1) In dieser Fassung ist die Tradition bei Abû Dâwûd I, p 202, II, p. 162,
ohne fihî

2) Auch mit Bezug auf Gott wird dieser Ausdruck gebraucht. Vor der Aus-
wanderung der Gläubigen nach Aethiopien herrschte die Sitte, dass der Prophet den
Gruss auch während des Gebets erwiderte. Nachher unterliess er dies mit der Mo-
tivirung, dass ihm Gott darüber ein anderes Gesetz geoffenbart habe. (inna-llâha juh-
dithu min amrihi mā jashā'u wa'inna-llâha gâlla wa'azza kad ahdatha an lâ tukallmû
fî-l-salât) Abû Dâwûd I, p 92 unten.

3) Variante: fihî.

4) Muslim IV, p 169. B Sulh n 5. Abû Dâwûd II, p 169. Ibn Mâja
p 3. Dieses Hadîth wird von Al-Shejbânî, Kitâb al-siyar al-kabîr fol 49* (var
adchala) angeführt mit Beziehung auf jemanden, der eine fromme gottesdienstliche
Uebung vernichtet, welche nicht in der Sunna begründet ist.

5) B Itisâ'm nr 20. Bei Abû Dâw ib man sana'a amran 'alâ geji amrinâ.

6) B ibid n 2. Dieser Satz findet poetische Verwendung in einem polem-
schen Gedicht des schi'tischen Dichters Abû Hurejra al-'Îlî, Fragm. hist arab
p 230, 4 v u

7) Ibn Hishâm p. 936 ult. = Ag. IV, p 9, 8

8) Eine Zusammenstellung vieler dahin gehoriger Aussprüche findet man bei
Al-Ġazâlî, Ihjâ' I, p. 78—80

eines obschwebenden Falles angeordnet, *ṣāra* oder *kāna sunnatan*,¹ das ward zur Sunna, oder wie man sagt *ḡarat*² oder *madatal-sunna* 'alejhi³ oder *bihi*,⁴ d. i. danach richtet sich die Sunna, das wird als gültige Sunna anerkannt. In Fallen, für welche sich kein festes Gesetz herausgebildet hatte, suchten fromme Männer nach Daten darüber, wie der Prophet die betreffenden Verhältnisse beurtheilt habe. Wenn man ein solches Datum produciren konnte, so war man in der Lage, die Sunna hinsichtlich des zweifelhaften Falles festzustellen. Zur Zeit 'Omars II hatte man noch immer keine feste Entscheidung darüber, welches die Grenze der Mündigkeit und Unmündigkeit sei; da gelang es dem Nāfi' ein Ḥadīth zu erforschen, aus welchem ersichtlich war, dass der Prophet einem Vierzehnjährigen die Rechte des Mündigen verweigerte, die er demselben Jüngling ein Jahr später, als er das fünfzehnte Lebensjahr erreicht hatte, unbedenklich zuerkannte. Da sprach Omar, der in allen Dingen die Sunna zur Geltung zu bringen bestrebt war: Dies ist also die Altersgrenze zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit.⁵ Nur auf Grund solcher Documentirung konnte eine Rechtsanschauung oder Einrichtung im Sinne des frommen Muhammedaners auf gesetzliche Geltung Anspruch machen „Ist dies eine Sache, die du vom Propheten gehört hast, oder aber deine eigene Ansicht?“,⁶ dies war die Frage, die der fromme Sunna-anhänger jeder auftauchenden Einrichtung entgegenstellte.

Nicht nur in den wichtigen Institutionen des gesellschaftlichen Lebens und der socialen Führung war der Maassstab solcher Sunna für die Uebung maassgebend. Die frommen Muhammedaner suchten in den kleinlichsten Verhältnissen und Gebräuchen des privaten Lebens und Verkehrs nach der Sunna, nach einer einschlägigen Spur aus den Lebensgewohnheiten des Propheten, um ihr nachzuahmen oder dem Widerspruch gegen dieselbe aus dem Wege gehen zu können. Ob man goldene Siegelringe tragen dürfe, dafür konnte lediglich die Nachforschung über den Umstand maassgebend sein, ob der Prophet solchen Zierrathes sich bedient habe.⁷ Selbst in Fragen

1) B Libās nr 6 Tafsīr nr. 183 Ajmān nr 28.

2) B I'tisām nr 4 nafīdat sunnatan Abū Dāwūd II, p. 167

3) Al-Muwaṭṭa' III, p 54, ibid. IV, p 33 Tahdīb p 284. 5: „Wenn Sa'īd b. al-Musaṭṭib ausspricht. maḡat al-sunna, so muss man sich dabei beruhigen.“

4) Ag. XV, p 94, 16 naṭaka-l-ktābu lakum biḡāka musaddīkan * wamadat bihi sunanu-l-nabījjī-l-tāhur In dem Zāhiriten p 220, 7. 8 mitgetheilten Texte ist demgemäss kādīja zweimal in (sunna) māḡīja zu verbessern

5) B Shahādāt nr 18. Abū Jūsuf, Kitāb al-charāḡ p 106.

6) Abū Dāwūd I, p 233

7) B I'tisām nr 4

der Höflichkeit und des gesellschaftlichen Lebens war die Sunna maassgebend. Sie regelt die Begrüssungsarten und Wunschformeln, will jemand wissen, was man dem Niesenden zuzurufen habe, so findet er Anweisungen dafür in der Sunna, und er ist kein guter Muhammedaner, wenn er in solchen Dingen seine eigene Erfindungsgabe oder gar fremde Sitten zur Geltung bringen wollte. Der fromme muhammedanische Historiker nimmt es demnach den 'abbâsîdischen Herrschern nicht wenig übel, dass sie in Sachen der Hofetiquette nicht die Sunna, sondern die feineren Sitten und Gewohnheiten der 'Agam zum Muster nahmen und dem gemeinen Manne nicht erlaubten, Wünsche und Bitten vor dem Fürsten in der gewohnten Weise vorzubringen.¹ Als der barmekidische Hofbeamte einen Araber bestrafte, weil er vor dem niesenden Chalifen den gewohnten Zuruf anwendete, billigte der Chalife das Vorgehen seines Beamten mit den Worten: asâba al-rağul al-sunna waachṭa'a al-adab „der Mann hat wohl vom Standpunkte der Sunna richtig gehandelt, aber gegen die Etiquette gesündigt“. Der fromme Historiker aber kann nicht umhin zu bemerken: Die feine Sitte ist nicht anderswo zu finden, als in der Sunna des Propheten.²

Die Kapitel Adab (gute Sitten) und Libâs (Kleidung) in den verschiedenen Traditionssammlungen bieten hierfür eine Menge von Beispielen. Wir möchten der Kürze halber nur eine Stelle hervorheben.³ Da wird dem 'Abdallâh b. 'Omar von seinem Genossen 'Ubejd b. Ġurejğ die Frage vorgelegt: Ich sehe dich vier Dinge üben, welche ich von keinem deiner Genossen üben gesehen habe: du berührst von den Ecken der Ka'ba⁴ nur die

1) Al-'Ikd I, p 165 unten, beleuchtet die Erzählung des Makrîzî vortrefflich, dort wird die Ansicht des Barmekiden Jahğ b. Châlid über das Kommen gegenüber nothwendige Verhalten ausführlich angeführt.

2) Al-Makrîzî ed. Geih Vos p 56, 53 f. Auch ihre hohen Beamten umgaben sich mit grosserem Nimbus als dies in der vorangegangenen Periode üblich war, Abû-l-Mahâsin I, p 379, 9.

3) Al-Muwatta' II, p 164 = Al-Shejbânî p 222. B Libâs nr 37. Abû Dâwûd I, p 177.

4) Es war altarabischer Brauch, allen vier Ecken diese Ehre zu erweisen (Al-Muwatta' II, p 211), was man auch in der früheren Zeit des Islam beizubehalten scheint (Hudejl. 286. 37 wamustahum arkânahu mutatauwifu, damit zu vgl. Ibn Kutejba, Shu'arâ p 9, 6, Rittershausen = Noldeke, Beiträge Poes p 44, 1), ehe die Sunna zur Geltung kam, nach welcher nur die beiden Jamânyân dieser Ehre theilhaftig werden. In diesem Sinne lässt man Mu'âwya gegenüber der dem Propheten zugeschriebenen Uebung sagen „Kein Theil des (heiligen) Hauses darf ausgeschlossen bleiben“ (Al-Tirmidî I, p 163). Nach einer bei Al-Azrakî p 259 oben mitgetheilten Version ging die Frage nicht darauf, warum 'Abdallâh nur diese beiden Ecken, sondern dass er überhaupt welche berühre, vgl. die Parallelstellen bei Al-Nasâ'î I, p 265.

beiden südlichen¹ Ecken: ferner sehe ich, dass du gegerbte Sandalen benutzt: dann, dass du (dein Haar) gelb farbst,² endlich, wenn du nach Mekka kommst, so rufen die übrigen Menschen die Ihlâl-formel, sobald sie den Neumond erblicken.³ du aber rufest das Ihlâl erst am Tarwija-tag (am 8. des Pilgermonats)? Darauf erwiderte 'Abdallâh: „Was nun die Ecksteine betrifft, so habe ich den Propheten nur diese beiden Ecken berühren sehen; was die gegerbten Sandalen anlangt, so habe ich gesehen, dass der Prophet haarlose Sandalen anlegte und in denselben die Waschung an sich vollzog;⁴ darum ziehe ich es vor, auch solche anzulegen: auch dies habe ich gesehen, dass sich der Prophet mit gelber Farbe farbte,⁵ darum liebe ich es, dasselbe zu thun; was aber das Ihlâl anbetrifft, so habe ich den Propheten diese Formel nie früher aussprechen hören, als bis sein Reitthier für den Zug bereit stand.“

VI.

Die Macht, welche der Sunna als normativem Principe im Leben des Muhammedaners zugeeignet wurde, ist so alt wie der Islam. Ende des I Jahrhunderts hatte sich bereits der Grundsatz herausgebildet: al sunna kâdiya 'alâ-l-kur'an walejsa al-kur'an bi-kâdin 'alâ-l-sunna, d. h. „die Sunna ist der Richter über den Koran, nicht umgekehrt.“⁶ Jedoch kann man aus einer vergleichenden Betrachtung der Daten aus verschiedenen Zeiten die Ueberzeugung gewinnen, dass die Allmacht der Sunna — wir haben hier immer die theoretischen Anschauungen der frommen Kreise im Auge — mit dem Fortschritte der Zeiten in stetiger Zunahme begriffen ist. Dass man sich in alter Zeit noch manches freie Wort hinsichtlich der praktischen Geltung der Sunna vergönnt hat, zeigt uns das Beispiel des Makhûl (st 112). In einem Hadith wird die Entscheidung des Propheten überliefert, dass ein Mann, der nicht im Stande ist, dem Mädchen, um deren Hand er anhält, eine Morgengabe zu geben, „auch nicht einen eisernen Siegelring“, der Pflicht der Morgengabe — bekanntlich ein unerlasslicher Faktor für die Gültigkeit der Ehe im Islam — sich dadurch gültig entziehen könne, dass

1) al-jamâniyyejn, Dual a portion, d. h. den südlichen und östlichen (Snouck, Mekka I, p. 2 unten) oder besser den jemenischen und 'nâkischen. Dies Beispiel war der Abhandlung Grünerts über Die Begriffspapponderanz im Altabarischen (Wien 1886) hinzuzufügen.

2) vgl. Tahdîb p. 83, 3.

3) Snouck, Het Mekkaansche Feest p. 75. Anm. 1.

4) vgl. Al-Nasâ'i I, p. 12 unten.

5) ibid. II, p. 215.

6) Al-Dârimî p. 77 oben. Der Ausspruch wird dem Jahû b. Kathîr (st 120) zugeschrieben, bei Chatîb Bagdâdî fol. 6^a.

er seiner Braut einige Koranverse lehrt. Nun erklärt Makhlûl ohne Zögern, dass diese Entscheidung des Propheten keine allgemeingültige Norm bilden könne¹. Ebenso nimmt sich noch Al-Zuhrî (st. 124) die Freiheit heraus, gegenüber einer höchst toleranten Entscheidung des Propheten bezüglich des Fastengesetzes zu erklären, dass eine solche Entscheidung zu den Sonderprivilegien (*chasâ'is*) des Propheten gehöre und für sonstige Fälle kein *Præcedens* bilden könne.² Die späteren Gelehrten haben wohl aus solchen Andeutungen Nutzen geschöpft, indem sie die ins Lächerliche gehende *Sunna*-manne der Uebertriebenen zu mässigen und zu disciplinieren sich oft berufen fühlten.³ Im allgemeinen kann man jedoch die Beobachtung machen, dass das Bestreben, die *Sunna* zu einem völlig gleichberechtigten Factor des Gesetzes neben dem Gottesbuche zu erheben, sich immer mehr hervordrängt. Was der Prophet in religiösen Dingen als *Sunna* anordnete — der theologische Terminus lautet: *sunan al-hudâ*⁴ —, das hat er auf Gottes Befehl angeordnet, es wurde ihm ganz so wie der Koran offenbart, oder wie sich der muhammedanische Gläubige ausdrückt, vom Engel Gabriel auf Befehl Allâh's gebracht. „Nimm meine Mittheilungen an“, lässt man den Anas b. Mâlik sprechen, „denn ich habe dieselben vom Propheten erhalten, dieser vom Engel Gabriel, dieser von Gott“.⁵ Dass dieser göttliche Ursprung der traditionellen Gesetze und Uebungen in älterer Zeit nicht als ganz selbstverständlich galt, ist daraus ersichtlich, dass noch 'Omar II dem 'Urwa b al-Zubejr, der ihm die Geschichte von der Offenbarung über die richtigen Gebetszeiten — welche zur Umejjadenzeit noch schwankend waren — erzählt, die Ermahnung zuruft: „Bedenke was du sprichst“.⁶ Solche Bedenken hatte man zur Zeit der in Entwicklung begriffenen *Hadîth*-theologie (II. III Jahrhundert) nicht mehr. *Sunna* und Koran wurden als vollständig gleichwerthig nebeneinander gestellt. Die strittige Frage, ob Gebote der *Sunna* solche des Korans abrogiren können, wurde bereits in der Mitte des II. Jahrhunderts von Al-Shejbânî in bejahendem Sinne beantwortet,⁷ und auch Al-Shâfi'î findet an dieser Anschauung nichts Auffallendes.⁸ Im III. Jahrhundert setzt es der Kâdî Al-Chassâf (st. 261) als eine selbstver-

1) Abû Dâwûd I, p. 209.

2) *ibid* p. 238 wa'innamâ kâna hâdâ ruchsatan lahu châssatan.

3) Zâhirîten p. 81—85.

4) Abû Dâwûd I, p. 47 unten: inna-llâha shara'a lma'byyhi sunan al-hudâ

5) Al-Tirmidî II, p. 314 unten.

6) Abû Dâwûd I, p. 15, vgl. p. 41.

7) Al-sijar al-kabîr fol. 24^b wanasch al-kitâb bil-sunna al-mashhûra allatî talakkâhû al-'ulamâ' bil-kabûl gû'iz.

8) bei Al-Sujûtî, Itkân II, p. 25, über die verschiedenen Ansichten hinsichtlich dieser Frage s. Al-Taftazânî, Talwîh ed. Kasan 1893, p. 416

ständige Lehre voraus, dass die Sunna mutawāṭira (d. h. in ununterbrochener Folge der Generationen anerkannte Sunna) dem Koran gleichgestellt sei¹ und sein Zeitgenosse Ibn Kutejba vertheidigt und begründet die These vom göttlichen Ursprung der Sunna.²

Immer mehr und mehr gestaltete sich die Nachahmung der Salaf, der frommen Altvordern, welche ihre Lebensgewohnheiten unter dem Auge und nach dem Muster des Propheten bildeten, zum Ideale des frommen Muhammedaners.³ Salafi, d. h. ein den Altvordern Nachahmender,⁴ wird mit der Zeit ein unübertrefflicher Ruhmestitel in der frommen Gesellschaft. Diese Lebensanschauung züchtete geradezu jene Fanatiker der Sunna, welche den Daten über die Lebensgewohnheiten des Propheten und der Genossen nachstöberten,⁵ um dann Gelegenheit zu suchen, diese Gewohnheiten auszuüben, sie der Vergessenheit zu entreissen. Ihjā' al-sunna⁶ „Wiederbelebung der Sunna“ nannte man es, wenn jemand eine antiquirte Gewohnheit, die aus der Uebung des Lebens geschwunden war, weil sie den veränderten Verhältnissen weichen musste, wieder auffrischte.⁷ Dies war der grösste Ruhm in den Augen der Frommen, und man rühmt von Fürsten, deren Frömmigkeit man anpreisen will, dass „sie die Sunna derer, die früher gelebt, wieder belebt und erneut haben.“⁸ Und solche Wiederbelebung wurde als sehr verdienstlich betrachtet; wer sie veranlasst, geniesst den Lohn aller derer, welche in Folge dieser That die bereits erstorbene Sunna wieder befolgen.⁹ Alle Theile der muhammedanischen Welt haben ihre Curiosa hinsichtlich der Sunna-belebung hervorgebracht. Reicher aber an Extravaganzen zeigen sich gegenüber des östlichen Islam die magribinischen Provinzen. Ein Gelehrter von Cordova im IV. Jahrhundert frischt die ausser Gebrauch gekommene Rechtsgewohnheit des Lī'ān auf, indem er sich selbst

1) Adab al-kāḍī fol 7^a oben.

2) Muchtalif al-hadīth p. 194 232 und diese Anschauungsweise durch viele Beispiele beleuchtet

3) Abū-l-Maḥāsīn I, p 739, 15 tashabbaha bil-ṣaḥḥāba.

4) Tab Ḥuff XVIII, m 21 vgl Al-Mushtabīh ed de Jong p. 269, 9.

5) Eine satirische Anspielung auf diese Pedanterie der Lebensrichtung ist in der XXIX. Makame des Harīrī (ed de Sacy² p. 358, l. 363. 8) zu finden eine Familie, welche die Höhe der Morgengabe ihrer Tochter nach der Summe bestimmt, welche der Prophet für seine Braut gegeben hat.

6) In alter Zeit ist die Wiederbelebung der Sunna häufig nichts anderes, als die erste Entstehung oder Fixirung derselben; vgl darüber meine Abhandlung: Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit (Ztsch. f. vergleich. Rechtswissenschaft VIII, p 409 ff)

7) Man sagt auch an'asha sunnatan, Tahḍīb p 468, 5 10

8) Ibn Māga p. 19.

9) Ag. XV, p 94, 18.

dazu hergibt. diesen Eufuch gegen sein Weib in öffentlicher Moscheever-
sammlung auszusprechen, und als die Zeitgenossen dies seiner unwürdig
fanden, antwortete er: Ich beabsichtige damit nur ihjâ'a sunnatin¹ Der
andalusische Umejjalantust Al-Hakam sucht in seinem Kriege gegen die
Christen die Tageszeit einzuhalten, in welcher einmal der Prophet gegen die
Ungläubigen kampfte, und der Erzähler bemerkt hierzu, dass er dies wahr-
scheinlich nur deshalb so that, um an dem Hadith des Propheten² ein Bei-
spiel zu nehmen (ta'assi'an bi-hadith al-nabi).³ Ganze Dynastien des Magrib
suchten ihren Rechtstitel in der Wiederherstellung der Sunna, keine in star-
kerem Maasse als die der Almohaden,⁴ deren einzelne Vertreter in diesem
Punkte Uebertriebenes leisteten. Abû Ja'kûb lässt im Jahre 693 das bis
dahin übliche Hohlmaass ausser Gebrauch setzen und durch seine Fakih
das zur Zeit des Propheten in Medina übliche Mudd (al-mudd al-nabawi)⁵
als Einheit einführen.⁶ Solche Dinge nannte man Ihjâ' al-sunna

Der Gegensatz von Ihjâ' al-sunna ist Imâtat al-sunna, d. h. die
Tödtung der Sunna, s. v. a. die Vernachlässigung der durch die Sunna fest-
gesetzten Modalitäten der Gesetzesübung. Das Object des Wortes amâta
ist in diesem Zusammenhang zuweilen der Name jener Gesetzübung, deren
Modalitäten und sunnagemassen Bedingungen, bei sonstiger Aufrechterhaltung
der gesetzlichen Institution selbst, vernachlässigt werden. Man sagt z. B.
idâ kânat 'alejkum umarâ' jumitûna al-salât, d. h. wenn ihr Herrschern
unterworfen seid, welche das Salât tödten.⁷ Hier ist nicht von solchen
Herrschern die Rede, welche etwa die Institution des Salât abschaffen, son-
dern solchen, welche ju'achchirûna al-salât, die im Sinne der Sunna einge-
setzten Zeiten des Salât-ritus nicht genau einhalten.

VII.

Mit der „Wiederbelebung der Sunna“ läuft parallel die „Ertödtung
der Neuerungen“: imâtat al-bida'. Bida' ist der Gegensatz von Sunna,
und ein Synonym von muh'dath oder hadath (plur. ah'dâth),⁸ mit dem es

1) Ibn Bashkuwâl ed Codera n. 19, p. 15 und vgl. B. Salât nr. 44.

2) B. Gîzja nr. 1.

3) Al-bajân al-mugrib II, p. 76.

4) ZDMG. XLI, p. 106 f.

5) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 98

6) Kartâs p. 266, vgl. über dieses Maass Al-Makkari I, p. 810 f.

7) Abû Dâwûd I, p. 45. In einer andern Version wird umschrieben. jusallûna
al-salât l'hejr mikâthâ

8) Al-Ja'kûbî ed. Houtsma II, p. 295, 3 v. u. amâta abûka-l-sunnata ghâlan
wa'ahjâ-l-bida' wal-ah'dâtha-l-mu'dallata 'amdan.

auch im Parallelismus des arabischen Stils zusammen vorzukommen pflegt.¹ Unter Bid'a versteht der muhammedanische Theologe sowohl praktische Neuerungen, — also „jede Sache, welche ohne entsprechendes Beispiel aus älterer Zeit geübt wird, speciell in der Religion alles, was nicht im Zeitalter des Propheten geübt wurde“² — als auch dogmatische Neuerungen,³ die nicht in den traditionellen Quellen der Religion ihren Grund haben. Ketzerereien.⁴ Im allgemeinen ist Bid'a soviel als etwas Willkürliches, aus individueller Einsicht Erwachsenes, dessen Zulässigkeit in den Quellen des religiösen Lebens nicht documentirt ist.⁵ Eine arabische Evangelienübersetzung, welche bei Fachr al-dīn al-Rāzī angeführt wird, übersetzt die Worte Johannes 16: 13 *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ* mit den Worten: „h'annah lejsa jatakallamu bid'atan min tilkâ'ī nafsihī“.⁶

Dem übertriebenen, auch in ganz gleichgültigen Dingen sich offenbarenden Sunna-fanatismus entspricht ein paralleler Fanatismus mit Hinsicht auf Bid'a. Der Wahhabismus neuerer Zeit hat seine Vorbilder in früheren Perioden hinsichtlich des Bestrebens, nicht nur dasjenige als Bid'a zu brandmarken, was dem Geist der Sunna widerspricht, sondern alles, was in derselben nicht nachzuweisen ist. Man weiss, dass ultraconservative Kreise sich jeder neuen Einrichtung, dem Gebrauche von Kaffee und Tabak ebenso wie der Buchdruckerei unter diesem Titel widersetzen und dass muhammedanische Gottesgelehrte sich auch heute noch nicht mit dem Gebrauch von Messer und Gabel ganz ausgesöhnt haben.⁷ Diese Richtung hat ihre Wurzeln in der Anschauung rigoristischer Vorgänger. Solchen Kreisen entstammen die gegen Bid'a gemünzten strengen Aussprüche der Traditionen. An einem 'id lässt man den Propheten folgende Chutba halten: „Wen Gott leitet, den kann niemand irre führen, wen er irre leitet, den kann niemand auf den

1) Hassân b Thâbit bei Ibn Hishâm p. 936 ult in einem Verse des A'shâ Hamdân ahdathû min bid'atin

2) Al-Kastallânî X, p. 342

3) achû-l-abdâ' (vgl. achû-l-islâmî, Al-Tabarî II, p. 150. 3) nennt ein Dichter zur Zeit des Mutawakkil den Bekenner der durch diesen Chalifen (qū sunnatu) zurückgedrängten Lehrmeinungen. Al-Sujûtî. Ta'rih al-chulafâ' (Kano 1305) p. 138, 9 Der Form abdâ' liegt der Singular bid' zu grunde, Sure 40. 8

4) Mishkât al-masâbih, Einleitung. vgl Journ. of American Orient Society VII, p. 65

5) Walid b Jezid, Ag IX, p. 41, 18 Fragm. hist arab. ed. de Goeje, p. 121, 4 v u wama atajnâ dâka 'an bid'atin * ahallahu-l-fuqânu li agmâ' = Ag VI. p. 109 penult mit anderen LAA

6) Mafâtih al-gejb VII, p. 197 Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet berichts Muhammed selbst (Sure 57. 27) den Coelibat der Monche ibtada'ûhâ

7) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten p. 23.

richtigen Weg führen. Fürwahr, die wahrhafteste Mittheilung (aḥḍak al-ḥadīth) ist das Buch Allāhs, die beste Leitung ist die Leitung Muhammed's, das schlechteste der Dinge sind die Neuerungen,¹ jede Neuerung ist Ketzerei, und jede Ketzerei ist Irrthum und jeder Irrthum führt in die Hölle“ (washarrū l-umūri muḥdathātuhā wakullu muḥdathatn biḍ'atun wakullu biḍ'atn ḍalālatun wakullu ḍalālatn fi-l-nāri).² In einer anscheinend später entstandenen Darstellung desselben Gedankens wird dies alles etwas weitläufiger, aber um so bestimmter zum Ausdruck gebracht.³ Der Prophet betete das Morgengebet mit der Gemeinde; darauf hielt er eine Exhorte. Die Augen der Zuhörer strömten von Thränen und aller Herzen erbeben. Ein Zuhörer sprach: O, Prophet Gottes, es ist als ob dies die Ermahnung eines sich Verabschiedenden (mau'izatu muwaddi'in) wäre. So gieb uns denn eine letzte Lehre! Der Prophet aber sprach: „Ich ermahne euch in diesem Abschiedsworte zur Gottesfurcht (taḡwā) und zum unbedingten Gehorsam (Hören und Gehorchen) und wäre es auch ein äthiopischer Slave. Denn wer von euch mich überleben wird, wird viel Meinungsverschiedenheit sehen. Euch obliegt denn meine Sunna und die Sunna der gerechten wohlgeleiteten Chahfen, beisset sie (diese Sunna) mit den Zähnen⁴ (d. h. haltet unverbrüchlich fest an ihr). Ich warne euch vor den Neuerungen, denn jede Neuerung ist Biḍ'a (Variante: denn jede Biḍ'a ist Irrthum).“

Eben solche Lehren hören wir auch im Namen der ältesten Lehrer des Islam verkünden. 'Abdallāh b. Mas'ūd sagt: Befolget (ittabi'ū)⁵ und machet keine willkürlichen Neuerungen (walā tabtadi'ū), denn ihr habt euer Genügen (an der Sunna).⁶ Abū Kulāba (st c. 104 — 8) lehrt sogar, dass derjenige, welcher Biḍ'a's einführt, das Leben verwirkt habe (ustuḥilla al-sejf).⁷ Diesem Anschauungskreise entspricht auch die von Al-Tha'labī citirte

1) Man sieht, dass dieses Hadīth eine erweiterte Parallelversion des oben p 4 angeführten Ausspruches ist

2) Al-Nasā'ī I, p 143

3) Abū Dāwūd II, p 169 Al-Dārimī p 26 vgl. Al-Tirmidī II, p 113 Ibn Māga p 5.

4) Zu diesem Ausdruck vgl. Al-Tabarī I, p. 1944, 3.

5) Dies ist prägnante Construction, das weggelassene Object ist al-sunna, vgl. in einer Ansprache des Abū Bekī, Al-Ṭabarī I, p 1845 ult. wa'innamā anī muttabi' walastu bimubtadi'; dieselben Worte lasst man 'Omar II. in einer Chutba sprechen (Die franz. Uebersetzung zu Al-Mas'ūdī V, p 421 ult. ungenau „je ne suis pas un novateur, mais un disciple“) Al-Dārimī p. 62 Dasselbe Object pflegt auch hinter anderen Verben weggelassen zu werden, z. B. gajjartum = ihr habet verändert (die Sunna des Propheten) B 'īdejn nr. 6. Sehr häufig ist asāba in der Bedeutung: die richtige Sunna üben, oder wie dies ebenso häufig heisst. asāba sunnatn (in indeterminirter Form) opp aḥta'a al-sunna, Al-Ja'kūbī II, p 213, 7.

6) Al-Dārimī p. 38.

7) ibid. p. 26.

Exegese zu Sure 1·7, wonach unter denen, welchen Gott zürnt, solche Leute zu verstehen seien, „bei denen Bid'a's zur Herrschaft gelangen und die Irrenden jene seien, welche von der Sunna abweichen“.¹ In der That hat man den Šāhib bid'a im Islam von der ältesten Zeit an stets mit Abscheu betrachtet. Selbst seine Religionsübungen hat man als vollends ungültig erklärt, es nützen ihm die guten Werke nicht, wenn er sich der Bid'a schuldig macht.²

Diese extreme Fassung des Bid'abegriffes, deren Herrschaft die freie Bewegung der Gesellschaft vollends unmöglich gemacht hätte, forderte die Reaction der Theologen in demselben Maasse heraus, als sie auch die Uebertreibung des Sunnafanatismus zu mässigen sich berufen fühlten. Diese beiden Bestrebungen sind im Grunde genommen mit einander identisch, indem sie denselben Gedanken auf das positive und negative Moment derselben Geistesströmung zur Geltung brachten. Es entstand bald die Aufgabe, die muhammedanischen Ideen mit den Anforderungen des praktischen Lebens auszugleichen.³ Bei der consequenten Durchführung dessen, was man über Bid'a theoretisch lehrte, wäre ein Leben unter anderen Verhältnissen als unter den patriarchalischen Zuständen der ersten drei Jahrzehnte des Islam in Medina unmöglich geworden. Denn alles, was man zu jener Zeit nicht kannte, übte oder gebrauchte, musste als Bid'a gestempelt werden, und in diese Kategorie fielen alle möglichen Behelfe des alltäglichen Lebens, welche jene an primitive Lebensverhältnisse gewöhnten Leute gar nicht kannten. Den Gebrauch der Siebe,⁴ die Verwendung von alkalischen Stoffen (al-ushnān) beim Waschen,⁵ der Gebrauch von Tischen u. a. m. werden ausdrücklich als die ältesten Bid'a's bezeichnet, die nach der Zeit Muhammeds aufkamen.⁶

Der Bid'a-begriff musste demnach den Anforderungen der Zeiten accommodirt werden, und es entsteht nun die Unterscheidung zwischen guter,

1) al-mağdūbu 'alejhim bil-bid'a wal-dallūna 'an al-sunna

2) Ibn Māga p 6.

3) Zihiriten p 59

4) Al-Tirmidī II, p 58 wird ausdrücklich erwähnt, dass solche zur Zeit des Propheten nicht verwendet wurden und erzählt, wie man sich behalf, um die Spiren von der Geiste zu sondern. Auch Ibn Chaldūn, Mukaddima p. 170, 4 u. vermerkt die Abwesenheit von Sieben (manāchil) in seiner Beschreibung der primitiven Einfachheit der Lebensweise der Araber.

5) Da sieht man gelegentlich, was diese Theologen vom arabischen Alterthum wussten. Das Benutzen des Ushnān = huiud in alter Zeit ist durch Zuhejr 1·29 (ed. Landberg p 158) bezeugt. „Das Glänzen eines jemenischen Kleides, welches vermittelst huiud und Wasser blinkend gemacht wird.“

6) Al-Gazālī, Ihjā' I, p 126, 5.

lobenswerther und schlechter, verwerflicher Bid'a (b. hasana oder mahmûda¹ und b. sâjj'a oder maqmûma). Für diese Unterscheidung besitzen wir Daten aus der Zeit der alten Lehrer des Islam. Bereits Mâlik b. Anas überliefert gelegentlich einer Neuerung im Šalât-ritus die dem 'Omar zugeschriebenen Worte „nîfmat al-bid'atu hâđihî“ fürwahr, eine gute Bid'a ist diese!² Al-Šhâfi' formuliert unzweideutig die eben ange-deutete Unterscheidung zwischen guter und verwerflicher Bid'a „Eine Neuerung, die dem Koran, einer Sunna, einem Athar³ oder dem Iğmâ' widerspricht, ist die ketzerische Bid'a, wenn aber etwas Neues eingeführt wird, was an sich nicht schlecht ist und den erwähnten Autoritäten des religiösen Lebens nicht widerspricht, das ist eine lobenswerthe, nicht verwerfliche Neuerung.“⁴ Das Vorhandensein dieser Concession wird, wenn auch nicht in so scharfer, theoretischer Ausprägung, bei einem in das kanonische Hadith hineingerathenen Ausspruch vorausgesetzt werden müssen. Man lässt den Propheten folgende Lehre aussprechen Wer im Islam eine gute Sunna (s. hasana) einrichtet, welche man nach ihm befolgt, der genießt den Lohn aller derer, die diese Sunna befolgen, ohne Einbusse an ihrem eigenen Lohn, wer aber im Islam eine schlechte Sunna⁵ einführt u s w⁶ Es wird also in diesem Satze, welcher den Anschein hat, als ob er gegen übertriebene Bid'a-verfolgung polemisiren solle, die Thatsache vorausgesetzt, dass man bis an das Ende der Zeiten neue Sunnas einführen durfte.

Die Unterscheidung zwischen guter und schlechter Bid'a ist bald Gemeingut der muhammedanischen Welt geworden, sie ist dem gewöhnlichsten Menschen gelaufig und sogar in die Volkspoesie eingedrungen.⁷ Die Erzähler des 'Antarromans und anderer Volksbücher und Marchen⁸ dürfen Verständniss für diese Distinction bei ihren nicht eben theologisch gebildeten Hörern und Lesern voraussetzen. „Meine Meinung ist — sagt Mâlik zu

1) Auch bid'a mubâha, erlaubte Bid'a, ein Beispiel siehe in den Manthûiât al-Nawawî fol 9^a vgl. Sell, The faith of Islam p 15 oben.

2) Al-Muwatta' I, p 214.

3) Nicht auf Muhammed, sondern auf einen Genossen (oder Nachfolger — tâbi' —) zurückgeführte Ueberlieferung

4) Al-Bejhakî, Manâkıb al-Šhâfi', bei Kaſt X, p. 342. vgl. Muḥammed al-'Abdarî, Al-mađchal (Alexandrien 1293) III, p 295

5) vgl. al-sunnat al-shan'â'u Lebid 28. 5 ed. Huber

6) Kitâb al-charâğ p. 43, 10. Muslim V, p 287 Al-Dârimî p 70. Al-Nasâ'î I, p. 229. Ibn Mâğâ p 18 unten.

7) Auch in der Kunstpoesie werden die Begriffe Sunna und Bid'a zu poetischen Vergleichen verwendet. Mehren, Rhetorik der Araber p 21, 16

8) Šîrat Sejf XV, p 59 „Dies ist wohl eine Bid'a, aber eine schone, vollg unschadliche“. vgl. Tausend und eine Nacht ed. Bûlâk 1279, II, p 273, 1.

dem Vater des 'Antar, den er bestimmen will, den letztern als seinen Sohn offen anzuerkennen — dass du diese Sunna unter den Arabern einführen und sie zur Befolgung derselben veranlassen mogest. Denn die guten Eigenthümlichkeiten sind des Dankes werth, wenn sie nur keine Bid'a's und verwerfliche Dinge sind.¹ Einzelne Rigoristen haben nicht aufgehört, für ihr privates Leben von der soeben erwähnten Distinction abzusehen, im öffentlichen Leben aber ist sie — trotz einiger Opposition dagegen — durchgedrungen,² und in der Theologie hat sie die Motive für die Billigung völlig neuer Einrichtungen liefern müssen. Es gehörte nur einige Weitherzigkeit dazu, um unter dem Titel Bid'a ḥasana die dem Islam am schroffsten zuwiderlaufenden Dinge frei zu dulden und zu billigen.

1) Sīrat 'Antar II, p 63 oben in lam takun bid'a walā munkar.

2) vgl. meine Mittheilung in ZDMG. XXVIII, p. 304 f.

Zweites Kapitel.

Umejjaden und 'Abbâsiden.

I.

Man würde sich eine unrichtige Vorstellung von der Entwicklung des Systems der muhammedanischen Religion bilden, wenn man voraussetzen wollte, dass das religiöse Leben im Sinne des Islam sich von allem Anfang an inmitten der grossen Massen der muhammedanischen Bevölkerung von Syrien bis Transoxanien festgesetzt hat. Es wäre zunächst eine ganz ungerechtfertigte Meinung, dass das religiöse Leben in der muhammedanischen Welt von allem Anbeginn sich auf Grundlage dessen, was man mit mehr oder weniger Recht „die Sunna“ nennen konnte, aufgebaut hat. Dies mag in Medîna der Fall gewesen sein, wo man sich von Anfang an viel mit religiösen Dingen abgab, und aus den Elementen des kirchlichen Gesetzes und Lebens einen bestimmten Usus entwickelte, der dann als Sunna kanonische Geltung erhielt. Von einer solchen Entwicklung konnte jedoch in den entfernten Provinzen mit ihrer zumeist aus kolonisirten arabischen Kriegern und einheimischen Neophyten bestehenden muhammedanischen Bevölkerung kaum die Rede sein. Es fanden sich wohl unter den in die östlichen Provinzen verpflanzten Arabern für das religiöse Leben wirkende „Genossen“ und „Nachfolger“, welche die Frömmigkeit von Medîna in die Provinzen trugen. Aber zur Zeit der ersten Eroberungen war ja auch aus Medîna selbst noch kein fertiges System mitzunehmen, es war ja auch dort die neue Ordnung erst in Entwicklung begriffen; und dann stand ja in den eroberten Landstrichen das religionskundige Element der Ueberzahl der Gleichgültigen und Unwissenden als verschwindende Minorität gegenüber.

Die Erwägung dieser Umstände erklärt uns die sonst unfassbare Unwissenheit und den Mangel aller Orientirung, welche im I. Jahrhundert — dies allein bildet hier den Gegenstand unserer Betrachtung — hinsichtlich religiöser Dinge im ausserarabischen Bereiche der für den Islam eroberten Länder herrschen. Von regierungswegen ist sehr wenig zur Festigung der religiösen Angelegenheiten geschehen. Die umejjadischen Herrscher

mit ihren nicht eben muhammedanisch gesinnten Statthaltern, waren nicht die Leute, um ein der Sunna entsprechendes Leben in Kirche und Gesellschaft anzuregen und zu fordern. Es waren Sunna's ganz anderer Art, welche diese Regenten pflegten. Recht gerne beruft sich Mu'āwija I. auf die „Sunna des 'Omar“,¹ dass nach dem Tode eines hohen Staatsbeamten die Hälfte seines hinterlassenen Vermögens für den Fiscus annectirt werde. Für solche Maassregeln forschten wohl die damaligen Machthaber nach Sunna-titeln. Das religiöse Leben der Bevölkerung machte ihnen wenig Sorge. Als echte Araber kümmerten sie sich um dasselbe wenig, weder hinsichtlich ihrer eigenen Führung noch auch mit Hinsicht auf ihre Unterthanen. Erblickte man jemand in der Moschee in andächtiges Gebet versunken, so konnte man, ohne erst zu untersuchen, voraussetzen, dass der Andächtige kein Anhänger der Umejjadendynastie, sondern etwa ein 'alidischer Parteigänger sei.² Der von frommen medinensischen Ideen erfüllte 'Omar II., welcher die eigentliche religiöse Periode eröffnet, die sich dann später in officieller Form unter den 'Abbāsiden entfaltet, hatte nach den verschiedenen Provinzen seines Reiches Emissäre zu entsenden, welche den Leuten beibringen sollten, wie ein Muhammedaner und eine muhammedanische Gesellschaft sich einzurichten und zu gestalten habe.³

Aus einzelnen Andeutungen können wir ersehen, wie es in den Provinzen in diesen Beziehungen bestellt gewesen sein mag. Die muhammedanische Ueberlieferung selbst, die es wahrlich nicht darauf abgesehen hat, Zustände zu zeichnen, aus welchen der Mangel einer continuirlichen Ueberlieferungskette der muhammedanischen Gesetze gefolgert werden könnte, giebt uns diesbezüglich bezeichnende Beispiele an die Hand, aus welchen wir schliessen können, welche Unwissenheit im I. Jahrhundert mit Bezug auf den bereits festgesetzten religiösen Ritus, auf die in Entwicklung begriffene religiöse Lehre herrschte und welche Unsicherheit und Schwankung an Stelle jenes Gesetzes zu finden ist, das sich viele Systematiker gerne von vorneherein als den Kanon der muhammedanischen Welt vorstellen.

Als Ibn 'Abbās die Leute in Baṣra aufforderte, der Pflicht des Fastenalmosens (zakāt al-fiṭr) zu entsprechen, da steckten sie die Köpfe zusammen und suchten nach Medīnensern, die ihnen über diese ihnen völlig unbekannte Religionspflicht Aufschluss geben könnten.⁴ Dieselbe Gemeinde hatte in der ersten Zeit ihres Bestandes keine Ahnung davon, wie man das Ṣalāt zu verrichten habe, Mālik b al-Ḥuwejriṭh (st. 94) musste ihr in der Moschee

1) Al-Ja'kūbī II, p. 264 oben.

2) Abū Hanīfa Dīnaw p. 249, 9

3) vgl. ZDMG XLI, p. 39

4) Abū Dāwūd I, p. 162. Al-Nasā'ī I, p. 143

erst die Modalitäten der Liturgie praktisch vorzeigen.¹ Freilich wusste alle Welt, dass sie die Eroberungen im Namen des Islam machten, und wohin die erobernden Horden kamen, errichteten sie Moscheen für Allāh;² aber dies hinderte sie nicht, in den Elementen des Cultus völlig unwissend zu sein. In Syrien war es in alter Zeit noch nicht allbekannte Thatsache, dass es nur fünf obligate Ṣalāts gebe, und um dessen sicher zu sein, musste man sich an einen noch am Leben befindlichen alten „Genossen“ um Auskunft wenden.³ Es ist nicht auffallend, wenn der arabische Stamm der Banū ‘Abd al-Ashhal in seiner Mitte niemand als einen Sklaven (mukāṭal) dieses Stammes, Abū Sufjān, findet, der ihm als Vorbeter dienen kann;⁴ der hatte wohl viel mehr Sinn und Empfänglichkeit für religiöse Observanzen als die Araber, die — zumal in der ältern Zeit — wenig Geschmack für diese Seite ihrer neuen Lebensart bekundeten.⁵ Die Leute hatten sich noch so wenig in die muhammedanische Anschauungsweise eingelebt, dass man in dieser Zeit die Muhammedaner darüber erst belehren musste, dass man nicht sagen könne: „al-salām ‘alā Allāh“.⁶ Wie mag es um die Kenntniss der muhammedanischen Elemente zu einer Zeit ausgesehen haben, in welcher Leute die Kanzel bestiegen, welche arabische Verse als Koranstellen citirten!⁷ Zur Zeit des Ḥaǧǧāǧ und des ‘Omar II hatte man noch keine Ahnung von den richtigen Gebetszeiten; die frommsten Muhammedaner waren hinsichtlich der elementarsten Bestimmungen schwankend.⁸ Die Frommen bestrebten sich allerdings, im Namen des Propheten die Befolgung einer festen Sunna zu fordern, und als sie von der Regierung in diesen, vom Gesichtspunkte derselben nicht eben wichtigen Bestrebungen nicht unterstützt wurden, da liessen sie folgende Prophezeiung des Muhammed vom Stapel: „Es werden nach mir Emire kommen, welche das Ṣalāt tödten (jumitūna) werden,⁹ aber bete nur trotzdem das Ṣalāt zu seiner Zeit“.¹⁰ Die späteren Historiker,

1) B Adān nr. 46. Al-Nasāʿī I, p 100 unten

2) Abū Hanīfa Dīnāw p 125, 2 141, 2

3) Al-Dārimī p. 195 Abū Dāwūd I, p 142 Al-Nasāʿī I, p 42

4) Taḥḍīb p 726 unten. Dies charakteristische Detail scheint um so glaubwürdiger, als es in Widerspruch steht mit den herrschenden Vorurtheilen jener Zeit, in welcher die Traditionsfabrikation im Schwange war. Einen Maulā als Vorbeter zu bestellen, galt als ein Act frommer Selbstdemüthigung. Al-ʿIkd bei Kiemer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 64, nr V, Anf. Hinzuzunehmen ist auch die im Taḥḍīb p. 798, 8 angeführte Stelle

5) Th I, p 33 ff.

6) Al-Nasāʿī I, p. 102. vgl p 112. 114.

7) Fihrist p 91, 10 ff.

8) Al-Nasāʿī I, p. 46 47.

9) oben p. 22

10) Al-Tirmidī I, p 37

welche sich diese Zustände nicht zu erklären wussten, konnten dafür keinen andern Grund voraussetzen, als dass die gottlosen Umejjaden die richtigen Zeiten des Salât willkürlich veränderten.¹ Thatsache ist hingegen, dass während der ganzen umejjadischen Periode die unter dem Einfluss dieser für die Religion wenig begeisterten Regierung lebende Bevölkerung wenig von den Gesetzen und Regeln der Religion verstand: diese hatten ihr Heim und ihre Pfleger im frommen Medina; unter den von den Umejjaden beeinflussten Kreisen hätte man dieselben vergebens gesucht. „Das Königthum ist bei den Kurejsh, der Urtheilsspruch (im Sinne der Religion) ist bei den Anṣār.“² Dies ist ein Spruch, der vielleicht die soeben geschilderten Verhältnisse widerspiegeln will.

II

Das Königthum — al-mulk³ —, dieser Ausdruck charakterisirt die Richtung der umejjadischen Herrschaft. Sie ist völlig weltlich und kümmert sich gar wenig um das Religionsgesetz, welches die Frommen pflegen; sie legt wenig Gewicht darauf, eine Macht auszuüben, deren Urheber der Prophet war. Den wirklichen Anhängern der Umejjaden ist auch die Verehrung für den Begründer der theokratischen Herrschaft kein Bedürfniss. Solche werden es ja gewesen sein, deren Nasenrumpfen den Zubejriden abhielt, in seinen Anreden dem Andenken des Propheten den üblichen Segensgruss zu weihen⁴. Der Begründer der Dynastie ist der erste, der sich König nennt, und darüber macht der fromme Saʿīd b al-Musajjib die bittere Bemerkung:⁵ „Allāh vergelte es dem Muʿāwija, denn er war der erste, der diese Sache (die Herrschaft über die Rechtgläubigen) zum Mulk gestaltet hat“.⁶

Die Frommen vom Schlag des Saʿīd machen wohl ein böses Gesicht zu dem Stande der Dinge unter dieser Herrschaft; sie verlästern die tyrann-

1) Al-Makrīzī ed Vos p 6, 2.

2) Al-Tirmidī II, p. 329

3) vgl. Fragm hist arab p 113, 13.

4) Al-Masʿūdī V, p 184, 7

5) Al-Jāʾkūbī II, p 276, 13 auwal man aʿāda hādā-l-ama mulkan

6) Das vorangehende Chālifat wird chulāfat al-nubuwwa genannt, ZDMG. XLI, p. 126, 1 (des Textes), vgl. Wellhausen, Reste arab Heidenth. p. 204 Anm., auf diese Wandlung bezieht sich Abū Dāwūd II, p 171 das prophetische Chālifat dauert dreissig Jahre, thumma juʿti-l-lāhu-l-mulka man jashʿu. Im Musnad des Ahmed b Hanbal wird der Ausspruch angeführt: Das Chālifat (al-chulāfa) dauert dreissig Jahre, nachher wird es zum Mulk (bei Al-Sujūṭī, Taʾrīḥ al-chulafā p 5, 2), vgl. aus andern Traditionswerken ibid. p. 77. 7 ff. Al-Tirmidī II, p. 35 unten sagt Saʿīd b. Gabāhān: „Die B Umejja wahren, dass die Chulāfa bei ihnen ist, es lügen die Banū-l-Zarkā, sie sind Könige von der schlechtesten Sorte der Könige“

nische Regierung, setzen ihr passiven Widerstand entgegen, ja sie geben offene Beweise ihrer Unzufriedenheit,¹ die sich zuweilen bis zur Verweigerung der Huldigung versteigt.² Dafür werden sie von den regierenden Kreisen gehasst und geringe geschätzt. Man betrachte nur die Art und Weise, wie Al-Haǧǧāǧ b Jūsuf mit Anas b Mālik umgeht, wie er ihn gleich einem Missethäter anfährt und ihm droht, „ihn zu zermalmen, wie man unter dem Mühlstein zermalmt wird und ihn zur Zielscheibe der Pfeile zu machen“.³ Der Chalife Jezīd b. ‘Abd al-Malik nennt den frommen Hasan Basrī verächtlich einen Shejch ġāhil, einen trottelfhaften Greis, den er gerne tödten möchte, weil er ihm mit seiner pietistischen Opposition zuwider und unbequem ist.⁴ Dieser Hasan hatte es als einen verhängnißvollen Schritt des Statthalters Muǧīra bezeichnet, dass er das Erbchahifat der Umejjaden durch die Huldigung, die er bei Lebzeiten des Mu‘āwija für dessen Sohn Jezīd durchsetzte, angeregt hat: dem Geschmack der Frommen entsprach das Wahlchahifat (shūrā) der patriarchalischen Zeit.⁵ Die Scheidewand der Actualität trennt die Bestrebungen dieser Frommen von den herrschenden Zuständen.

Während der Zeit ihrer Zurückdrängung durch die Machthaber beschäftigten sie sich, wie die jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit der römischen Oberhoheit, mit der Ergründung des Gesetzes, welches für die wirklichen Zustände des Lebens keinen Werth hatte, aber für sie selbst das Gesetz ihrer Idealgesellschaft darstellte. Die gottesfürchtigen Elemente der Gesellschaft blickten auf sie als auf ihre Führer und selbst mancher lockere Mensch wendet sich zuweilen an sie um Rath in casu conscientiae.⁶ Unbekümmert um die wirklichen Zustände begründen sie die Sunna des Propheten, auf welcher Gesetz und Recht des muhammedanischen Staates beruhen sollte. Die unter ihnen lebenden „Genossen“ und „Nachfolger“ boten ihnen das geheiligte Material, das den Inhalt und die Grundlage ihrer Bestrebungen bildete. Was ihnen diese nicht bieten konnten, suchten sie in der Ferne. Man reiste nach der Pflanzstätte des Hadīth, nach Medīna, von wo der Born der Religion während dieser gottlosen Zeit in die muhammedanische Diaspora ausströmt.⁷ Eifrige Männer reisen auch weiter in die muhammedanische Welt, wo sie „Genossen“ oder „Nachfolger“ derselben zu finden hoffen, die

1) Al-Ja‘kūbī II, p 339, 11. 340 unten

2) Auch diesbezüglich begegnen wir demselben Sa‘īd b al-Musayyib. Ibn Kutejba ed. Wustenfeld p 224, 1

3) Abū Hanīfa Dīnaw p 367, 6 ff. Eine vielfach erweiterte Fassung dieser Erzählung findet sich bei Al-Damirī (s v al-sadā) II, p 71 f. vgl. Al-‘Ikd III, p 17 f

4) Fiǧm hist arab p 66, 15

5) Bei Al-Sujūtī, ibid p 79 unten, ohne Angabe der Quelle.

6) Ag. X, p 54, 18 ‘A’isha bint Talha lässt den Sha‘bī kommen, um ihn in einer Gewissensfrage zu consultiren

7) Al-Dārimī p. 75

ihnen über die Dunkelheiten des Gesetzes Auskunft geben können. Ein Bild von der Ausdehnung solcher Forschungsreisen im I. Jahrhundert bietet uns die bei Abû Dâwûd gelegentlich aufbewahrte Aeusserung des Makhlûl (st. 112, vgl. Th. I, p. 115 Anm. 1): Ich war in Aegypten Slave einer Frau aus dem Stamm Hudêjl, die gab mir die Freiheit; aber ich verliess Aegypten nicht, ehe ich nicht alles Wissen, welches dort zu finden war, zusammenraffte: dann zog ich nach dem Hîgîz, von dort nach dem 'Irâk, mit demselben Zweck und Erfolg. Hernach reiste ich nach Syrien, auch dies Land siebte ich durch (garbaltuhâ). Auf allen diesen Reisen forschte ich (nach einer authentischen Nachricht) über das Gesetz der Kriegsbeute (al-nafl), aber ich fand niemand, der mir eine solche hätte geben können. Endlich fand ich einen alten Mann, Namens Ziyâd b. 'Umrja al-Tamîmî; den fragte ich: Hast du etwas über das Nafl gehört? „Jawohl — antwortete er — ich hörte von Ḥabîb b. Maslama al-Fihri, dieser sagte: ich war zugegen, als der Prophet den vierten Theil bei Beginn und den dritten bei der Rückkehr vertheilte.“¹ Dies sind die ersten Anfänge der Reisen fi talab al-'ilm, von deren Aufschwung in den späteren Perioden wir in einem besondern Kapitel zu sprechen haben werden.

So entstehen nun neue Träger für die dem Propheten zugeschriebenen Worte; aber auch Neues wird hervorgebracht. Was dem Frommen als religiös wünschenswerth erscheint, dem giebt er eine beglaubigende Stütze, die bis auf den Propheten zurückreicht; dies konnte man in einer Generation leicht thun, in welcher der Genosse nicht mehr am Leben war, den man als Vermittler des Prophetenwortes hinstellte. Der Umstand, dass man durch die Verbreitung dieser Lehren der gottlosen Strömung der Zeit entgegensteuern zu können glaubte, beschwichtigte das Gewissen der frommen Traditionsschmiede, die ihre eigenen Lehren und die ihrer unmittelbaren Lehrer auf die Autorität des Meisters zurückführten, der Allen, auch den Leichtgesinnten, als unanfechtbare Gesetzesquelle gelten musste. Da die frommen Gegner der Dynastie auf die 'alidischen Prätendenten als die berufenen Retter des Reiches hinaufblickten, so ist ein grosser Theil dieser Fälschungen, ohne directen Angriff auf die Umejjaden, der Lobpreisung der Familie des Propheten gewidmet. Es konnte niemand so einfältig sein, nicht die negative Folgerung daran knüpfen zu können.

III.

So führte das Hadith im I. Jahrhundert in stiller Opposition gegen das in entgegengesetzter Richtung wirkende herrschende Element ein kümmerliches Leben; die Frommen hegten und verbreiteten in ihren Kreisen

1) Abû Dâwûd I, p. 274, vgl. Tahqîb p. 572

das Wenige, was sie aus alter Zeit bewahrten oder durch Mittheilung erreichten; sie zummerten auch neues Material, für welches sie nur in einer kleinen Gemeinde Anerkennung beanspruchen konnten. Die Regierung des 'Omar II, der in Medina den Sunna-geist in sich eingesogen, ist eine fluchtige Episode inmitten der religiösen Geschichte der Dynastie, der er selbst angehörte. Wir könnten ihn den Chizkijāh des umejjadischen Hauses nennen. Er versuchte es, der stillen Arbeit der Theologen des I. Jahrhunderts praktische Wirkung zu verleihen. Das Schlagwort „Sunna“ erhielt während seiner Regierung officiële Bedeutung, und er bestrebte sich, derselben in den entferntesten Provinzen des Reiches Geltung zu verschaffen. Wenn er einen Erlass in die Provinzen hinaussendete — diesen Eindruck hatte die Nachwelt von den Tendenzen seiner Regierung¹ — so handelte es sich gewöhnlich um eins von drei Dingen: entweder um die Auffrischung einer Sunna, oder die Ausmerzung einer Bid'a, oder um die Vertheilung der obligaten Almosensteuer (sadaka), oder endlich um die Rückgabe eines durch den Fiscus unrechtmässig angeeigneten Gutes². Darum wird er auch von der orthodoxen Kirche als fünfter der Reihe der Chulafā' rāshidūn angefügt.³ Es war nicht Mulk, was seine Herrschaft darstellen wollte. Unter seinen Nachfolgern ist der sunnafeindliche Geist nicht mehr so grell hervorgetreten, wie unter den Regenten, die sich durch Statthalter vom Schlege des Ḥaġġāġ vertreten Hessen; aber eine Beschützung der Pietisten ist auch unter ihrer Herrschaft nicht zur Geltung gekommen.

Wir dürfen deshalb nicht glauben, daß in dieser Epoche die widerstrebenden Theologen allein das Feld der Ueberlieferung bebauten. Auch die regierende Macht blieb nicht unthätig. Wollte sie einer Ansicht allgemeine Anerkennung verschaffen und die Opposition der frommen Kreise verstummen machen, so musste auch sie die Form des Hadith für ihre Tendenzen zu finden wissen. Sie musste thun, was ihre Gegner thaten: auch sie musste Hadithe erdichten oder erdichten lassen. Und das hat sie nicht unterlassen. Es steht uns eine Reihe von Thatsachen zur Verfügung, aus welchen es genügend ersichtlich wird, dass der Impuls zu jenen Erdichtungen und Fälschungen häufig auch von den höchsten Regierungsstellen ausging; und wenn wir dabei erfahren, wie gefügte Werkzeuge die Regierung in der Förderung ihrer Absichten an den frommsten Theologen fand, so wird es uns nicht wundern dürfen, dass es innerhalb der einander schroff gegenüberstehenden politischen und dogmatischen Streitfragen des Islam keine

1) Fragm. hist arab p 63 unten

2) vgl. oben p. 29

3) Abū Dāwūd II, p 170 von Suġān Al-chulafā' chamsa, vgl Journ asiat 1850, I, p 168, Note 2.

einzige giebt, die zu ihrer Begründung nicht eine Reihe von Traditionen aufweisen könnte, die an prunkend imponirende Isnād's angeknüpft ist

Die officiële Beeinflussung der Traditionserdichtung, -verbreitung und -unterdrückung hat sehr früh ihren Anfang genommen. Umejjadisch gedacht ist die Instruction, die man Mu'āwija I. seinem willigen Statthalter Al-Muğira ertheilen lässt: Werde nicht überdrüssig, den 'Alī zu schmähen und zu beschimpfen und Gottes Barmherzigkeit für 'Othmān anzurufen, die Genossen des 'Alī zu lästern, sie zu entfernen und das Hören von ihnen (d. h. dessen, was sie als Ḥadithe mittheilen und propagiren) zu unterlassen, hingegen die Sippe des 'Othmān zu rühmen, dieselbe in deine Nähe zu ziehen und von ihnen zu hören¹. Darin liegt eine officiële Aufmunterung, das Entstehen und die Verbreitung 'alifeindlicher Ḥadithe zu er-muthigen und solche von 'alifreundlicher Tendenz zu hintertreiben und hintanzuhalten. Die Umejjaden und ihre politischen Anhänger waren nicht die Menschen, denen die Beförderung tendenziöser Lügen in religiös geheiligter Form viel Scrupel gemacht hatte; es handelte sich nur darum, fromme Autoritäten zu finden, welche den Fälschungen den deckenden Mantel ihres unangefochtenen Namens umzuhängen bereit waren. Und solche fanden sich zu allen Zeiten. Wir haben bei der Kenntniss des Mechanismus des muhammedanischen Ḥadīth keine Ursache, den Stimmen aus dem feindlichen Lager zu misstrauen.

Als der umejjadische Chalife 'Abdalmalik aus Besorgniss darüber, dass sein in Mekka herrschender Rivale 'Abdallāh b. Zubejr die nach den heiligen Stätten im Ḥiğāz pilgernden Syrer² zwingen könnte, ihm den Huldigungseid zu leisten, die Wallfahrt nach Mekka hintanhaltend wollte, da griff er zu dem Auskunftsmittel der Lehre vom stellvertretenden Ḥağğ zur Kubbat al-šachra in Jerusalem.³ Er verordnete, dass an der geweihten Stätte in Jerusalem der obligate Umzug (ṭawāf) mit ebensolcher Gültigkeit gethät werden könne, wie ihn das muhammedanische Gesetz um die Ka'ba üben lässt. Dem frommen Theologen Al-Zuhri wurde die Aufgabe zu theil, die Berechtigung dieser durch politische Motive veranlassten Reform des religiösen Lebens durch die Erdichtung und Verbreitung eines auf den Propheten

1) Al-Ṭabarī II, p. 112.

2) Während der Kriegführung selbst war die Pilgerfahrt nach dem Haram vom Norden aus nicht möglich, die belagerten Syrer liessen keinen Pilger passiren. Einen bemerkenswerthen Bericht darüber findet man bei Abū Dāwūd I, p. 186.

3) Wollten ja umejjadische Fürsten (nach einigen bereits Mu'āwija I.) auch die Kanzel des Propheten von Medīna nach Syrien ubertagen, die Veretelung dieses sacreligischen Bestrebens wurde in späterer Zeit durch verschiedene Wunderereignisse motivirt. Al-Ṭabarī II, p. 92. Ibn al-Fakīh al-Hamadānī p. 24. 1. Al-Jakūbī II, p. 283. Al-Mas'ūdī V, p. 66.

zurückgeführten Ausspruches zu erweisen. wonach es drei Moscheen gele zu welchen die Menschen wallfahrten mögen: die mekkanische, die medinensische und die in Jerusalem.¹ Dieses Hadith weist seine tendenziöse Schärfe in einem Zusatz auf, welcher — wie es scheint — zur ursprünglichen Fassung desselben gehört, aber später von der irrleitenden Orthodoxie in diesen und verwandten Sprüchen vernachlässigt wurde. „und ein Gebet im Bejt al-makdis von Jerusalem ist besser als tausend Gebete in anderen Heilgthümern“² also auch in Mekka oder Medina Auch späterhin hief man sich auf ‘Abdalmalik, wenn man die jerusalemische Wallfahrt der mekkanischen gleichsetzen wollte,³ und die Syrer werden nicht müde, Hadithe zu erdichten, in welchen die besondere Vorzüglichkeit des Besuches der syrischen Heilgthümer und die Gleichwerthigkeit derselben mit den heiligen Orten des Hǧāz dargethan werden sollte. Unter Zusicherung des Paradieses wird beispielsweise empfohlen, das Hǧǧ mit der Wallfahrt zum Chalīl zu verbinden⁴ u a m. Die Fabel, dass alljährlich in der ‘Arafāt-nacht der Zemzembrunnen der Siloah-quelle einen Besuch abstattet,⁵ gehört wohl in diese Gruppe von tendenziösen Anschauungen, durch welche für Jerusalem ein Aequivalent des Wunder wirkenden Zemzem geschaffen werden sollte

Daran hängt jene grosse Reihe von Hadithen, welche die Aufgabe haben, die besondere Würdigkeit des Heilgthums in Jerusalem, welche in der Umejjadenzeit in den Vordergrund gestellt wurde, zu erweisen. Mejmīna, eine Frau aus der Umgebung des Propheten, lässt man folgende Frage an denselben richten: Gebe uns eine Entscheidung über das Heilgthum in Jerusalem (bejt al-makdis) worauf der Prophet antwortet: „Wallfahrtet zu demselben und betet darin — es herrschte damals Krieg in den Landern⁶ —

1) Al-Ja’kūbī II, p 311. vgl Cleimont-Ganneau im Journal asiat. 1887, II, p 482 Es ist nicht auffallend, dass orthodoxe Berichterstatter die Rolle des Zuhīf bei der Einsetzung der Kubbat al-sachra als Wallfahrtsort verschweigen Al-Damīrī (s. v al-shāt) II, p 51.

2) Ibn al-Fakīh al-Hamadānī p. 95, 3 Ibn Māǧa p. 102.

3) Al-Ja’kūbī ibid. p 358 ult.

4) Manthūrāt al-Nawawī fol 22* Von den an dieser Stelle kritisirten Hadithen wird ausdrücklich bemerkt, dass sie unter dem gewöhnlichen Volke in Syrien (‘awāmm ahl al-Shām) gangbar sind

5) Jākūt III, p 726, 7 Vielleicht übte auch diese Richtung ihren Einfluss auf die Entstehung der Sachra-legenden; die Sachra sollte in denselben mit dem „schwarzen Steine“ in Mekka wetterfern Es ist nicht unmöglich, dass auch dem ‘Abdalmalik diese Rücksicht vorschwebte, als er die Aksā-moschee erweiternd die Sachra in das Gebiet derselben einbezog

6) Aus dieser Parenthese ist die Tendenz des Hadith ersichtlich. In anderen Versionen ist auch hier der Zusatz: denn das Gebet in demselben ist so viel werth wie tausend Gebete (anderwärts) Ibn al-Fakīh p 96, 10, vgl oben

und wenn es euch nicht möglich ist, dahin zu gehen, um dort zu beten, so sendet Oel, um die Lampen zu erleuchten.¹ Im allgemeinen werden wohl alle jene Traditionen, in welchen die Frage: ob Syrien oder Medina der Vorrang gebühre,² behandelt und zu Gunsten Syriens entschieden wird, auf umejjadischen Einfluss zurückzuführen sein. In der That wird die Entscheidung dieser Frage mit der andern: ob Banû Umejja oder Banû Hîšim? in Zusammenhang gehalten.³ Die Umejjaden nannten die Stadt des Propheten Al-chabîtha, die Schmutzige,⁴ ein Statthalter des Jezid I gab ihr den Namen Al-natna, die Uebelriechende,⁵ ein Gegensatz zu dem Beinamen Tayba, Wohlriechende, welcher der ehrwürdigen Stadt von frommen Muhammedanern gegeben war⁶ und von welchem sie behaupteten, dass mit demselben die Prophetenstadt bereits im Taurat bezeichnet sei.⁷ Dafür konnte man zur selben Zeit in den Strassen Medina's diese Stadt auf Kosten der Rivalin, Damaskus, in verbreiteten Volksliedern verherrlichen hören, so dass der Chalife Al-Walid II erklärte, sich des Hağğ enthalten zu müssen, weil ihm im Higâz stets solche Lieder vor den Ohren gesungen werden.⁸ Und in den Widerstreit dieser beiden Strömungen gestattet uns folgende Nachricht einen Einblick: Abû-l-Dardâ' (der in Syrien als Richter wirkte) fordert Selmân al-Fârîsî auf, nach dem „heiligenden Lande“ — er meint Syrien — zu kommen (halumma ilâ-l-ard al-mukaddisa), darauf lässt man Selmân antworten: Das Land kann niemand heiligen, nur die guten Thaten heiligen den Menschen.⁹

1) Abû Dâwûd I, p 48, die Tradition hinsichtlich der drei Moscheen ibid p 202 'an al-Zuhî 'an Sa'îd b al-Musajjib 'an Abî Hunejja 'an al-nabî. vgl. B Gumû'a nr 26 Al-Tirmidî I, p 67

2) Zu Gunsten Syriens erdichtete Hadithe wird man wohl in grosserer Anzahl aufbewahrt und gesammelt finden in einem dies betreffenden Abschnitt der Damascus-monographie des Ibn 'Asâkir, leider ist nun das Werk nicht zugänglich. Die Aufschriften der hierher gehörenden Kapitel bei Kiemer, Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p 16

3) s besonders Ag XV, p 30, 11 und vgl Jâkût III, p 243, 9.

4) Al-'Ikd II, p. 140, 8 v. u

5) Al-Mas'ûdî V, p. 161, 3

6) Wie eine Polemik gegen den Spottnamen al-chabîtha klingt der Spruch B. Tafsîl nr 61 (zu Sure 4 71) innahâ tayyibatun tanfi-l-chabatha kamâ tanfi-l-nâru (Var kîru) chabatha-l-fiddati „diese Stadt ist wohlriechend, sie entfernt den Schmutz, so wie das Feuer den Schmutz vom Silber (Var hadid, Eisen) entfernt. vgl Al-Muwatta' IV, p 61 Ursprünglich scheint al-balad al-tayyib dem b. chabîth in dem Sinne entgegengesetzt worden zu sein, dass jenes den fruchtbaren, dieses den sterilen Boden bezeichnet Sure 7. 36

7) ZDMG. XXXII, p. 386 vgl Hassân, Ibn Hîsh. p. 1022, 5

8) Ag I, p 21, 6 ff vgl p 22, 25 ff.

9) Al-Muwatta' III, p. 245.

Wie es sich die Umejjaden angelegen sein liessen, ihnen wünschenswerthe Hadithe in Verkehr zu bringen und wie sich ihnen dabei Leute von der Art des frommen Al-Zuhrî — die aber dabei gewiss nicht von eigennützigen Motiven,¹ sondern nur von Rücksichten der Staatsraison geleitet waren — fügten, ist uns aus einigen Daten ersichtlich, welche beim Chaṭīb Bagdādī aufbewahrt sind und in diesem Zusammenhange betrachtet zu werden verdienen. Da finden wir eine Nachricht, welche auf verschiedenen „Wegen“ von ‘Abd al-Razzāk (st 211), einem Hörer des Ma‘mar b. Rāshid (st. 153), im Namen des letztern mitgetheilt wird; Ma‘mar selbst gehörte zu dem Hörerkreise des Zuhrî. Diese Nachricht belehrt uns darüber, dass der Umejjade Ibrāhīm b al-Walīd (nicht angegeben, ob der nachmalige Herrscher dieses Namens,² st. 126) zu Al-Zuhrî mit einem fertigen Hefte kam, ihm dasselbe vorlegte und ihn bat, die in diesem Hefte stehenden Aussprüche als von ihm mitgetheilte Hadithe verbreiten zu dürfen. Al-Zuhrî gab ihm ohne viel Aufhebens die Erlaubniss dazu: „Wer könnte dir dieselben sonst mitgetheilt haben?“³ So konnte dann der Umejjade den Inhalt seines Manuscripts als ihm von Al-Zuhrî beigebrachte Texte in Umlauf bringen. Diese Angabe stimmt vollständig zu der bereits oben durch ein Beispiel beleuchteten Willfährigkeit des Zuhrî, die Interessen der Dynastie mit theologischen Mitteln zu fördern. Seine Frömmigkeit wird ihm wohl zuweilen Scrupel eingeflosst haben, aber dauernd konnte er dem Einfluss der regierenden Kreise nicht widerstehen. Der soeben erwähnte Ma‘mar hat uns ein in dieser Hinsicht sehr bezeichnendes Wort Al-Zuhrî’s erhalten, wonach „diese Emire die Leute gezwungen haben, Hadithe zu schreiben“ (akrahanâ ‘alejhî ha’ulâ’i-l-umarâ’).⁴ Diese Nachricht ist nur durch die Voraussetzung der Gefügigkeit Al-Zuhrî’s, die Wünsche der Regierung

1) Gerade die Uneigennützigkeit des Zuhrî wird gerühmt, sein Zeitgenosse ‘Amr b Dīnār sagt von ihm. „mā ra’eytu ahadan al-darāhim wal-danānīr ahwan ‘alejhî minhu, kānat al-darāhim wal-danānīr ‘indahu bi-manzilat al-ba‘a“, bei Al-Tirmidī p 104 unten.

2) Dagegen spricht wohl der Wortlaut unserer Erzählung ra’eytu raḡulan min Banī Umejja, so („einen Mann von den B Um“) hatte man den Prinzen nicht bezeichnet. Allerdings wird dieser Ibrāhīm unter jenen Leuten erwähnt, welche von Al-Zuhrî Hadithe übernahmen, Ibn ‘Asākīr bei Al-Sujūtī, Ta’rīḥ al-chulafā’ p. 99, 11.

3) Chaṭīb Bagdādī fol 73^b.

4) Journal of Asiatic Soc of Bengal. 1856, p. 322 nr 71. Sprenger erklärt diese Worte nicht richtig: „we induced also those chiefs (who are not mentioned) to disapprove of it“. Es ist aus den obigen Ausführungen ersichtlich, weil „diese Emire“ sind. Sprenger’s Erklärung beruht auf der unrichtigen Lesung akrahnâ statt akrahanâ, vgl. W. Muir, The life of Mahomet I. p. XXXIII.

mit seinem in der muhammedanischen Gemeinde allgemein anerkannten Namen zu decken, verständlich.

Wir werden uns im nächsten Kapitel mit der Betrachtung des Verhältnisses der intransigenten Frommen zu der umejjadischen Regierung eingehender zu beschäftigen haben. Al-Zuhri gehörte nicht zu diesen Unversöhnlichen, sondern zu jenen Kreisen, welche einen *modus vivendi* mit der Regierung für erwünscht hielten. Er mied den Hof nicht, sondern bewegte sich unbedenklich in der Umgebung der Herrscher,¹ wir finden ihn sogar auf einer Pilgerfahrt des *Ḥaǧǧāǧ* im Gefolge dieses Schreckbildes aller Frommen;² von Hishām lässt er sich als Erzieher des Prinzen anstellen³ und unter Jezid II. liess er sich selbst zur Annahme eines Richteramtes herbei.⁴ Unter solchen Umständen musste er wohl die Gabe besitzen, zu manchen religionswidrigen Maassregeln ein Auge zuzudrücken, und konnte nicht jenen Kreisen angehören, welche den *Chulafā' al-ǧaur* oder *al-zalama*⁵ — so nannten die Frommen die Herrscher der Dynastie, unter deren Statthaltern „die Welt mit Ungerechtigkeit erfüllt ward“⁶ — passiven Widerstand entgegensetzten. In diesen Kreisen, in welchen es Männer gab, die es selbst den armen Koranlesern übel nahmen, ihr frommes Handwerk am Hofe irgend eines Machtigen der Zeit auszuüben,⁷ galt jeder wie immer geartete Anschluss an die regierende Gewalt und die herrschende Strömung als verpönt. „Wer der Regierung folgt, kommt in Versuchung“ (*man ittaba'a al-sultān iftatana*)⁸ Man hielt es für unzulässig und weigerte sich in der schroffsten Weise, in die Dienste der Regierung zu treten und ein von derselben abhängiges Amt, zumal das Amt eines *Kādi* anzunehmen,⁹ und da es der Regierung nicht entging, dass solche Weigerung auf prinzipiellem Widerwillen gegen die Machthaber beruhte, hat man die Ablehnung nicht selten in der grausamsten Weise geahndet oder gar die Annahme des Amtes

1) *Al-'Ikd II*, p 310.

2) *Journ. of Asiat Soc of Bengal* *ibid* p 326 n. 93.

3) Bei Sprenger in dem Aufsätze Alfred von Kiemer's edition of *Wākidi*, *Journ. ibid.* p 210.

4) Ibn Kutejba ed. Wustenfied p 239, 9.

5) vgl *Journal asiat.* 1850, I, p. 178.

6) *Abū-l-Mahāsīn I*, p 243, 9.

7) vgl die Erzählung über Hasan Basri bei *Al-Gawālikī* ed Derenbourg, *Morgenländische Forschungen* p 140 unten, damit im Zusammenhange steht wohl das *Hadīth*, dass „vor Allāh die verachtlichsten Koranleser jene sind, welche die ruchlosen Emire besuchen (*jazūn al-umarā'*, Var. *al-ǧawara*)“ *Ibn Māǧa* p. 23.

8) *Al-Nasā'ī II*, p 139.

9) z B *Ibn Kūtlubuga* p 4 n. 11. vgl das von der *Ecole des langues orientales vivantes* herausgegebene *Recueil de textes et de traductions* 1889, I, p. 280.

durch Zwangsmaassregeln durchzusetzen versucht.¹ Um solcher Notlungung zu entgehen, kleidet sich 'Âmir al-Sha'bi (st ca 103—10) in bunte Kleider, treibt verachtliche Spiele und mengt sich unter die Strassenjugend, er legte es darauf an, des ernsten Amtes eines Kâdî unwürdig zu erscheinen.² Dieser Sha'bi war ein Feind der Regierung; hat er doch an dem Aufstand des Ash'ath gegen Al-Haggâg thatigen Antheil genommen.³ Die Annahme eines Richteramtes unter der ruchlosen Regierung galt solchen Leuten als verpönt⁴ und diesen Grundsatz haben die Frommen auch unter den 'Abbâsiden nicht aufgegeben. „Wer ein Richteramt annimmt, ist wie jemand, der ohne Messer geschlachtet wird“ (fakad qubîha biğejr sikkîn).⁵ Es waren dies viel consequentere und sittlich ernstere Leute als jene Dichter, die — wie Al-Tirmîh (st 100) — sich zu den Chârîğten⁶ oder einer andern feindlichen Partei bekannten und es dennoch nicht verschmähten, den umejjadischen Statthaltern für schnodes Geld mit lobredenden Kasiden aufzuwarten.⁷ Al-Zuhri konnte bei seiner der regierenden Macht entgegengebrachten Willfährigkeit von den Bedenken gegen die Annahme eines öffentlichen Amtes unter den Umejjaden absehen.⁸

Die auf officiellen Wunsch erdichteten, oder wie das letzte Beispiel gezeigt hat, sanctionirten Hādîthe bezogen sich wohl nicht immer auf die grossen politischen und dynastischen Interessen des umejjadischen Hauses. Die regierenden Männer hatten hin und wieder Wünsche hinsichtlich des Ritus, welche mit dem frommen medinensischen Herkommen nicht immer in Einklang waren und leicht die Opposition jener düstern Kreise erregten. Auch solchen kleinlichen Rücksichten sollte die officiële Traditionserdichtung unter den Umejjaden dienstbar sein. Fromme Aussprüche sollten den Widerstand der frommen Leute besiegen und die letzteren entwaffnen. Hier ein Beispiel.

Bekanntlich werden am Freitag gelegentlich der wöchentlichen allgemeinen Versammlung vom Imâm zwei Ansprachen (chuṭba) an die versam-

1) Ein Beispiel Ag V, p 137 oben.

2) Al-Sarachsî, Sharh kitâb al-sijar al-kabî fol 7^b.

3) Ag V, p 153, 4

4) Sehr belehrend für diese Gesinnung ist die Erzählung bei Al-Mas'ûdî V, p. 458

5) Al-Tirmîdî I, p. 249, 4 Ag VIII, p 45, 14. vgl Jâkût III, p. 80, 5.

6) vgl die Stelle Th I, p 139 Anm 1.

7) Ag X, p 159, 3 v u. 160.

8) Die versöhnlichen Theologen haben sich bemüssigt gefühlt, die Zulässigkeit eines Richteramtes unter einem sultân ġâ'n durch theologische Argumente zu beweisen. Die Einleitung des Kitâb adab al-kâdî von Al-Chaṣṣâf (st 261), der selbst ausübender Richter war, beschäftigt sich mit der Darlegung dieser Beweise.

melte Gemeinde gehalten. In alter Zeit wurde dieser Ritus in der Residenz durch den Chalifen selbst versehen und es ist sehr wahrscheinlich, dass die demüthigen Herrscher der patriarchalischen Epoche diese Function auf dem primitiven Katheder (minbar) stehend vollzogen: es wäre kaum denkbar, dass man von alters her die Verfassung getroffen habe, dass der Redner während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe. Das Stehen vor der Gemeinde scheint aber dem Geschmack stolzer Umejjadenfürsten nicht recht entsprochen zu haben. Sie haben zwar sehr viel Werth darauf gelegt, als Hauptes des Volkes das Minbar zu besteigen, und als welches auszeichnendes Moment ihrer Herrscherwürde sie dies Privilegium betrachteten, ersieht man aus den Ruhmgedichten über die Herrscher dieser Dynastie. Mu'awija wird nach seinem Tode als „rakûbu-l-manâbirin watthâbuhâ“ geruhmt,¹ und dasselbe Bild, in welchem die Kanzel als Reitthier und der dieselbe besteigende Fürst als kühner Reiter dargestellt wird,² erscheint in einem Gedichte, welches Jahjâ b. Abî Hafsa an Al-Walid nach dem Tode seines Vaters 'Abdalmalik richtete:

„Die Kanzeln weinten am Tage da er ('Abdalmalik) starb, die Kanzeln beweinten den Tod ihres Reiters:

„Als Al-Walid dieselben bestieg als 'Chalife, da sagten sie, 'Dies ist sein Sohn, sein Ebenbild' und sie beruhigten sich,

„Hatte nach ihm (dem Vater) ein anderer an den Kanzeln gepocht, so hatten sie sich unter ihm aufgebaut und ihn herabgeschleudert.“³

Aber ihr aristokratischer Uebermuth — man vergegenwärtige sich nur die Sinnesrichtung jener kûnejshitisch dünkelfhaften Männer — scheint sich gegen den Gedanken empört zu haben, gedungenen Lohnpredigern gleich vor ihren Unterthanen zu stehen. Aristokratischer Dünkel war es ja auch, der, gefordert durch die Furcht vor einem Attentat gegen sein Leben, dem ersten Mu'awija den Gedanken eingab, dem Herkommen zuwider für sich und den Hof eigene Logen (maksûra) neben den grossen Moscheen herstellen zu lassen, um sich nicht unter das Volk mengen zu müssen.⁴ Unter den ersten 'Abbâsiden, nach einigen bereits unter Al-Mahdi, nach anderen erst

1) Ag XVI, p 34, 20. vgl. ibid. X, p 62. 1 über den schonen Anblick, den Mu'awija I. bot, als er das erstmal das Minbar betrat.

2) vgl. Ag. X, p. 142, 2.

3) Ag IX, p 38, 18 ff. Auch ihre Statthalter legten viel Gewicht auf das Besteigen der Kanzel und in den an dieselben gerichteten Ruhmeskaiden wird demnach auf ihre Minbarfunction oft Bezug genommen. Ziyâd al-a'gam geht so weit, einen Statthalter zu nennen „den besten der die Kanzeln bestieg in Gottesfurcht nach dem erwählten Propheten“ ibid. X, p. 155, 7 v. u. „Zeynu-l-manâbirin justashfî bihutbathi“ wird ein Emu von Mekka geruhmt, Hudajl 256 46

4) Al-Tabarî II, p 70 ult

unter Al-Ma'mûn, wurde diese umejjadische Einrichtung aufgehoben¹ Aus derselben Rücksicht wurde auch die Art der Chuṭba abgeändert. Der höchste Vertreter der Macht sollte sich von bezahlten Chaṭīb's unterscheiden und die Würde des Regenten vor dem Volke auch bei dieser feierlichen Gelegenheit veranschaulichen. Machte ihnen ja die Chuṭba selbst, trotzdem sie diese Gelegenheit, an der Spitze des Volkes zu paradiern, nicht vernachlässigen mochten, nicht wenig Sorge. 'Abdalmalik lasst man in einem witzigen Wort sein frühes Ergrauen damit motiviren: „Wie sollte ich nicht grau werden, wenn ich alle Woche einmal den Leuten meinen Esprit preisgeben muss“.² So wollten sie zum mindesten ausserlich in einer ihrer herrschenden Stellung entsprechenden Weise erscheinen. Die ersten Umejjaden haben, von solchen Rücksichten geleitet, an der Chuṭba-ceremonie und dem Schauplatz derselben verschiedene Aenderungen vorgenommen, welche dieselbe ihrem alten demokratischen Charakter entkleiden sollten. Mu'awya liess die Stufen des Minbar mit einigen vermehren, damit der Repräsentant der Regierungsgewalt während des Actes, der dieselbe in feierlicher Weise versinnbildlichen sollte, sich auf einem höhern Standpunkte befinde, als dies in den demokratischen Zeiten üblich war.³ Man begann allenthalben kunstliche Minbar's, sogar aus Erz,⁴ zu bauen,⁵ um hierdurch dem Chalifen und seinen Statthaltern auch durch den mit Luxus ausgestatteten Schauplatz der Chuṭba Gewicht zu verleihen; in früheren Zeiten hielt man es einfacher,⁶ 'Omar I. lässt ein Minbar zerstören, welches sein Statthalter 'Amr b al-'Âsi in Fostât erbauen liess (vielleicht ist dies Detail eine polemische Erdichtung, durch welche das Bestreben späterer Zeiten bekämpft werden sollte).⁷ In alten Zeiten folgte die Chutba dem allgemeinen Gebet. Während der Umej-

1) Al-Ja'kûbî II, p 571, 15. Fragm hist arab p 272, 14 273, 8. Ibn Chaldûn scheint an die Aufhebung der Maksû'a's unter den 'Abbâsiden nicht zu glauben; vielmehr betrachtet er diese Neuerung der Umejjaden als eine berechnete Einrichtung, welche zu den verschiedenen Vorrechten der Chalifenwurde gehört, er nennt dieselbe sogar. sunnat Allâh fî 'ibâdihî, Mukaddima p. 225, 2

2) Ansâb al-ashraf p 177. vgl Al-'Ikd I, p. 295.

3) Al-Ja'kûbî II, p. 283, 15

4) Abû-l-Mahâsin I, p 78 ann 93, p 350 ann 132

5) Eine Reaction dagegen ist der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch, wonach er seinen Genossen verboten habe, steinerne Minbars zu errichten, Ibn Hâgar IV, p 188

6) Ueber den primitiven Zustand des Minbar, welches 'Alî in Kûfa bestieg, s. Al-Harâfî, Durrat p 133.

7) Abû-l-Mahâsin I. p 76. Im Jahre 161 lasst der 'Abbâsîde Al-Mahdî die durch die Umejjaden erbauten Kanzeln abbrechen und dieselben auf das in der patriarchalischen Zeit übliche bescheidene Maass reduciren. Al-Tabarî III, p 486.

jadenherrschaft¹ begannen die Chalifen die Chutba des 'Id vor dem Šalāt zu halten, angeblich aus Besorgniss, dass das Volk sich zerstreuen könnte, bevor es von ihm gehört hätte, was er der Versammlung zu sagen hatte. Es hätte als eine Herabwürdigung der Regierung betrachtet werden können, wenn die Kanzelenunciation des Herrschers oder seiner Repräsentanten die Leute nicht ebenso an die Moschee gefesselt hätte, wie die Liturgie selbst. Aus Rücksichten der Herrschsucht sollte der Chalife nun auch die eine Chutba sitzend abhalten. Dass sie diese Aenderung des Chutba-ritus vornahmen, wird von den Historikern häufig bezeugt.² Dies scheint aber den Unwillen der sunnatreuen Frommen erregt zu haben, und es musste sich ein offizieller Theologe finden, der übrigens als fromme Autorität gepriesene Raġā' b. Hajwa (st 112) — welcher am Hofe mehrerer Umejjadenherrscher als eine Art Gewissensrath betrachtet wurde³ —, sie zu belehren,⁴ dass auch einer der alten Chahfen, 'Othmān, auf welchen bekanntlich die Legitimitätsansprüche der Dynastie gegründet wurden, während der ersten Chutba aufrecht stand, aber die zweite sitzend vortrug⁵ Selbst dem 'Alī wurde in denselben Kreisen nachgesagt, dass er die Chutba sitzend abgehalten habe; aber es ist merkwürdig, zu sehen, dass die Bedeutung dieser Mittheilung schon im III. Jahrhundert, als der Sieg der Sunna das kecke Unabhängigkeitsgefühl der alten arabischen Herrscher bereits zu etwas Unverständlichem gemacht hatte, vollends verwischt war, und dass ihr selbst Al-Ġāhiz nur eine höchst einfältige Erklärung geben kann.⁶

1) Nach einem Berichte bei Al-Tirmidī I, p 105 II, p 26 hat zuerst Merwān diese Veränderung eingeführt Al-Jā'kūbī II, p 265, vgl. Abū-l-Farāġ, *Historia Dynastiarum* ed Pocock p. 194 nennt bereits Mu'āwya als den Begründer derselben Der 'alifreundliche Historiker giebt als Grund dieser Veränderung den Umstand an, dass die Leute gewöhnlich nach beendigtem Šalāt die Moscheen zu verlassen pflegten, um nicht der Beschimpfung 'Alī's in der Chutba beizuwohnen.

2) Al-Jā'kūbī II, p 341. 4. Auch die Statthalter, Ibn Haġar III, p. 142 (in eine frühere Zeit zurückversetzt)

3) *Fragm hist. arab.* p 64, 2 Es ist bemerkenswerth, welcher Antheil diesem Raġā' bei dem zur Zurückdrängung der Mekkahafiten dienenden Moscheebau in Jerusalem zugeschrieben wird, ZDPV XII, p. 183. vgl. *Orient und Occident* I, p 448.

4) *Fragm hist. arab.* p 7 anna R. b H. rawā lahum hādā fa'achadū bihi, vgl. *ibid* p. 187

5) Bei Abū-l-Mahāsīn I, p. 249 wird die Sache anders dargestellt; nicht Raġā' habe die Tradition erdichtet, vielmehr hat er selbst constatirt, dass dieselbe von andern Leuten fingirt wurde, um der Praxis der Umejjaden als Stütze zu dienen.

6) Bajān fol. 20^a jurīdu bīkaulihi „kā'idan“ chutbat al-mkāh; ebendasselbst wird von Al-Hejtham b 'Adī berichtet, dass die Chutba niemals sitzend abgehalten wurde.

Wie weitgehende Fälschungen die Umejjaden im Interesse des Sieges des von ihnen beanspruchten Privilegiums inspirirten, ist aus der Thatsache ersichtlich, dass sie nicht nur 'Othmân, sondern den Propheten selbst als ihr Vorbild hinstellen liessen und dass die Gegner dieser Fälschungen den Ġabir b. Samura, einen Genossen des Propheten, seine Schilderung mit den Worten schliessen lassen: „Wer euch aber mittheilt, dass der Prophet die Chutba sitzend abgehalten habe, ist ein Lugner“.¹

IV.

Wenn man sich nun so viel Mühe gab, für nebensächliche ritualistische Kleinigkeiten theologische Stützen von Amtswegen produciren zu lassen, um wie viel mehr muss die Regierungsmaschine nach dieser Richtung hin gearbeitet haben, wenn es sich darum handelte, für das politische und dynastische Interesse traditionelle Autoritäten in die Massen zu tragen und unter denselben in Umlauf zu setzen! Die zu diesem Zwecke geschmiedeten Traditionen sind wohl zum grossen Theil nicht ohne officielle Initiative und Beeinflussung entstanden. Wird doch von dem grossen Feldherrn Al-Muhallab, der Geissel der chärigritischen Dissidenten, (st 83), ausdrücklich berichtet, dass er sich mit Traditionsfälschungen zur Aufmunterung seiner Krieger gegen jene Empörer beschäftigte.² Wir finden unter den höchsten Staatsbeamten der Umejjadendynastie mehrere, welche als Muhaddithûn gerühmt werden, wir nennen Ĥafṣ b. al-Walid al-Ĥadrami (st 128), 'Abd al-Raḥmân b. Châlid (st 124).³ Unter den Traditionen, welche der Maulâ Lejth b. Sa'd von letzterem verbreitete, wird wohl manche sein, welche der herrschenden politischen Tendenz zu gute kommen sollte, denn dieser 'Abd al-Raḥmân war Jahre hindurch ein hervorragender Staatsbeamter umejjadischer Fürsten. Die strenge Kritik des Nasâ'î ist nachsichtig gegen ihn; sie wäre es vielleicht nicht gewesen, wenn Al-Nasâ'î den Verhältnissen näher gestanden wäre. Recht eigenthümlich wird dieser Umstand durch eine naive, unbeabsichtigte Aeusserung des Ibn 'Aun (st 151) beleuchtet. Dieselbe bezieht sich auf Shahr b. Ḥaushab (das Datum seines Todesjahres schwankt zwischen 98 und 112), man hielt diesen Ueberlieferer für unzuverlässig in seinen Mittheilungen, weil er ein Regierungsamt angenommen hatte.⁴ Diese Anschauung ist ein beredtes Zeugniß für die Thatsache, dass man von Amtswegen ten-

1) Abû Dâwûd I, p. 109, Al-Nasâ'î I, p. 125 *faman haddathakum anna rasûla-llâhi kâna yachtubu kâ'idan fakad kadaba.*

2) Al-Mubarrad p. 632, 14. *Ansâb al-ashraf* p. 106, 2.

3) Abû-l-Mahâsin I, p. 293 309, vgl. p. 325

4) Bei Al-Tirmidî II, p. 117

denziöse Traditionen einschmuggeln liess. In entfernten Zeiten¹ hatte man keinen rechten Sinn mehr für diese Erscheinung und Al-Buchārī konnte den Shahr für glaubwürdig erklären, da ihm nichts Nachtheiliges über seinen Charakter bekannt wurde². Ganz anders konnten Leute darüber urtheilen, welche den Verhältnissen noch ziemlich nahe standen, wie Ibn 'Aun, der nur wenige Jahrzehnte nach Shahr lebte und vielleicht Beweise dafür hatte, dass man Theologen in amtlichen Stellungen dazu benutzte, oder dass sie sich auch ohne äusseren Zwang aus Interesse für die actuelle Macht freiwillig angetrieben fühlten, tendenziöse Traditionen in Kurs zu setzen.

Die Thatsache, dass wir unter den bis auf uns gekommenen Hadithen, trotz des überwiegend tendenziosen Charakters derselben, gerade die umejjadischen nicht recht vertreten finden, ist kein Beweis dafür, dass es solche nicht in grösserer Anzahl gegeben habe, als wir dieselben in den verschiedenen Sammlungen vorfinden. Das tendenziöse Traditionswesen bestand nicht nur in der Anfertigung von neuen, sondern auch in der Unterdrückung von bestehenden Parteiargumenten. Dafür haben wir ja auch aus dem umejjadischen Lager Zeugnisse gesehen. Ohne Zweifel hat es auch eine Menge dynastischer Tendenztraditionen in umejjadischen Sinne gegeben, Mittheilungen, in welchen das Lob und der Ruhm des Begründers der Dynastie, welcher zu den Genossen des Propheten zählte, sowie auch der Personen und Familien, in welchen die umejjadische Regierung ihre Stützen fand, ebenso zum Gegenstande der Pietät gestempelt wurde, wie später das Andenken jener Personen, auf welche die Familientüberlieferung der gegnerischen dynastischen Parteien zurückgeht. Wenn wir jedoch bedenken, dass die Festigung des Traditionswesens unter den 'Abbāsiden seinen Fortgang nahm, so werden wir es begreifen, dass solche den Umejjaden, dem Begründer und den Stützen ihrer Dynastie freundliche Nachrichten — wie uns z. B. deren in der kirchlich nicht begünstigten Ueberlieferung des Islam erhalten sind³ — vom Munde der Traditionenverbreiter verschwanden.

Welcher Art solche umejjadische Tendenzüberlieferungen waren, kann uns das Beispiel eines Hadith zeigen, welches augenscheinlich den Zweck verfolgt, die Stellung des in den Augen aller Rechtgläubigen verpönten umejjadischen Staatsmannes Chālid al-Ḳasrī, eines Nachtreters des Ḥaǧǧǧā, im Islam zu verherrlichen. Nach arabischer Art wird dieser Zweck dadurch

1) Ahmed b. Hanbal hält den Shahr für keine der Berücksichtigung würdige Autontat. Al-Tirmidī II, p. 16.

2) Wir begegnen dem Shahr in der That als Gewahrsmann in unzähligen Hadithen, z. B. Al-Tirmidī I, p. 327 352, II, p. 11. 81. 88 97. 210 244. 260. 267 u. a. m.

3) Ag XVI, p. 34

angestrebt, dass man die Ahnen dieses Châld in günstige Beziehung zum Propheten setzte. Dies wollte man durch folgendes Hadîth erreichen:

Asad b. Kurz (der vermeintliche Urahn des Châld)¹ bekehrte sich zum Islam in Gesellschaft eines Mannes vom Stamme Thakaf. Er verehrte dem Propheten einen Bogen; als er das Geschenk überbrachte, fragte ihn der Prophet: „O Asad! woher hast du dieses Holz?“ „Es wächst in unserm Gebirge, im Sarât.“ Da fragte der Thakafi: „O Gesandter Gottes! Gehört der Berg zu uns oder zu ihnen (den B Asad)?“ „Fürwahr“, antwortete der Prophet, „der Berg ist der Kasr-berg, nach welchem Kasr b. ‘Abkar (der Urahn des Asad) seinen Namen erhielt.“² Da sprach Asad: „O Gesandter Gottes, segne mich!“ „O Gott!“ sprach der Prophet, „lasse deinen Sieg und den Sieg deiner Religion durch die Nachkommen des Asad b. Kurz erfolgen.“³

Die letzten Worte zeigen zweifellos die Ursache der Erdichtung dieses Hadîth. Die Thaten des Châld, seine Parteinahme gegen die ‘Aliden und sein Vorgehen gegen die frommen Muhammedaner sollten im Lichte der Unterstützung der Sache des Islam legitimirt werden. Solche Nachrichten mussten zur Zeit der ‘Abbäsiden verschwinden.

Officieller Einfluss hat zu dieser Zeit das möglichste dazu beigetragen, die Verherrlichung des Andenkens des „Sohnes der Hind“ nicht aufkommen zu lassen. Wenn wir von Al-Ma’mûn hören, dass er einen Ausrufer in den Strassen herumschickte, mit dem Auftrag, im Namen des Chalifen zu verkünden, „dass er jedermann seinen Schutz versage, der Mu‘âwja zum Guten erwähnt“,⁴ so können wir hieraus schliessen: erstens, dass noch zu Ma’mûn’s Zeit — vielleicht an fromme Autoritäten geknüpft — Nachrichten im Volke cursirten, welche Mu‘âwja zur Ehre gereichten; hat ja das Volk in Damaskus noch im III Jahrhundert solche Hadîthe von Al-Nasâ’î (st. 303) in fühlbar zudringlicher Weise verlangt;⁵ zweitens, welcher officieller Hochdruck ausgeübt wurde, um solche Dinge zum Gegenstand tendenzioser Ausmerzung zu machen. In der That kann uns z. B. Al-Buchârî⁶ keine Manâkib des Mu‘âwja als „gesunde“ Hadîthe überliefern. Es wird deren aber zur Zeit der Umejjadenherrschaft viele gegeben haben. Nun wurden dieselben, so wie alles umejjadenfreundliche überhaupt, officiell unter-

1) vgl Th I, p 205

2) s Ibn Duiejd p 302, 7 In den Agânî-text scheint sich hier ein Corruptel eingeschlichen zu haben: bihi summya Ibrâhim Kasr ‘Abkar

3) Ag XIX, p. 54 Jâkût IV, p 93

4) Fragmenta hist arab p 370.14, vgl Abû-l-Mahâsin I, p 617 penult.

5) Jâkût II, p 777, 17 ff.

6) B Manâkib nr. 36 sind nur einige Notizen über „dikr Mu‘âwja“ gesammelt

drückt und vernichtet. Hingegen wurde eine grosse Anzahl von Ḥadīthen in Umlauf gebracht, welche dem Volke die Unwürdigkeit jener Dynastie erweisen sollten. Eine charakteristische Blumenlese solcher antiumejjadischer Ḥadīthe wurde zur Zeit des Chalifen Al-Mu'taḍid (248) gesammelt und in einem Elicte verarbeitet, in welchem dieser Fürst, anknüpfend an die soeben erwähnten Maassnahmen des Ma'mūn, die Verfluchung des Mu'āwja als rituellen Act anzuordnen beabsichtigte ¹

V.

Es ist bisher wiederholt von tendenziösen Traditionserdichtungen im I. Jahrhundert des Islam die Rede gewesen und im weitem Verlauf unserer Darstellung werden wir diesem Productionsmodus der religiösen Quellenliteratur im Islam noch häufig begegnen. Es ist Sache des Psychologen, die Motive des Seelenlebens nachzuweisen und zu analysiren, welche in frommen Gemüthern jene Unterschiebungen als moralisch unanfechtbare Arten der Förderung einer nach ihrer Ueberzeugung guten Sache ² erscheinen liessen. Das Günstigste, was man zur Erklärung dieser Erscheinung wird sagen können, ist wohl dies, dass die Anlehnung eines neuen, dem angestrebten Ziele entsprechenden Lehrsatzes an die Autorität des Muhammed die Form ³ war, in welche man die hohe religiöse Berechtigung der Lehre zu fassen fur gut fand. Der Zweck sollte die Mittel heiligen. ⁴

Die frommen Muhammedaner machten daraus kein Hehl. Man braucht nur einzelne Aussprüche der älteren Traditionskritiker oder selbst Traditionsverbreiter zu lesen, um folgern zu können, welche Ansicht über die Sicherheit der Authentie der von frommen Männern überlieferten Sprüche und Lehren vorherrschend war. Der Traditionsforscher 'Āṣim al nabīl (starb in Baṣra im Jahre 212 im Alter von 90 Jahren) sagt es rund heraus: „Ich habe die Erfahrung gemacht, dass der Fromme hinsichtlich keiner andern Sache zur Lüge mehr bereit ist, als hinsichtlich des Ḥadīth“; ⁵ denselben Erfahrungssatz hat auch sein ägyptischer Zeitgenosse Jahjā b. Sa'īd al-Ḳaṭṭān (st 192) ausgesprochen. ⁶ Das Bekenntniss zu dieser allgemeinen Er-

1) Al-Tabarī III, p 2170 ff. vgl. noch den V. Abschnitt des nächsten Kapitels.

2) li-nusrat al-sunna „zur Unterstützung der Sunna“ — wie man dies zu bezeichnen pflegte, vgl. Beiträge zur Literaturgesch. der Shi'a p 12.

3) Man vgl. treffende Bemerkungen hierüber von Snouck Hurgronje in *Revue de l'histoire des religions* XX (1889) p 77. Mekka II, p 202.

4) vgl. Dollinger, *Akademische Vorträge* I, p. 168: „Derartige Erdichtungen u. s. w.“.

5) Chaṭīb Bagdādī fol. 25^b mā ra'ejtu al-ṣāliḥ jakdīb fī shej' akthar min al-ḥadīth

6) Muslim, Einleitung p 48 vgl. Noldeke, *Gesch. des Korans* p. XXII.

fahrung findet man nicht selten in seiner Anwendung auf einzelne Muhaddithūn. Wakīf sagt von Ziyād b. 'Abdallāh, dass er trotz seines Alels (ma'a sharafih) im Hadith zu lügen pflegt¹. Da musste man gegen kleinere Ausschreitungen im Isnād, gegen „Verdusterungen“, ziemlich nachsichtig sein. Es ist nicht selten, dass die muhammedanischen Kritiker in die Lage kommen, von den angesehensten Religionsautoritäten bezeugen zu müssen, dass sie das Tadhīs,² eine sehr nachsichtig beurtheilte³ Form des Dolus (die beiden Worte hängen etymologisch zusammen),⁴ welche das Wesen des Hadith allerdings nicht beeinträchtigt, unbekümmert verübten. Jezid b. Hārūn (st. 206) konnte berichten, dass zu seiner Zeit in Kūfa alle Traditionsverbreiter, mit Ausnahme eines einzigen, den er mit Namen nennt, sammt und sonders Mudallistūn seien.⁵ Sollte dies Urtheil vielleicht etwas zu streng sein, so genügt es dennoch zu bedenken, dass selbst Männer wie die beiden Sufjān (b. 'Uejna und al-Thaurī)⁶ und noch andere Männer, von denen übrigens gerühmt wird, dass sie im Hadith zuverlässig, im Leben von peinlicher Frömmigkeit waren,⁷ in der Liste der Mudallistūn nicht fehlen.

Die Muhammedaner hatten im II. Jahrhundert das volle Bewusstsein davon, dass die Anlehnung eines Spruches an Muhammed bloss die Form für die Anerkennung seiner Berechtigung darzustellen habe und dass unter den guten Hadithen vieles Falsche zu finden sei. Sie lassen diese Beobachtung durch den Propheten selbst in einem Hadith ausdrücken, welches diese Verhältnisse in schlagender Weise zu charakterisiren geeignet ist. „Nach meinem Hingange — sagt der Prophet — werden die mir beigelegten Aussprüche sich vermehren, ebenso wie man auch den früheren Propheten in grosser Anzahl Aussprüche zugeschrieben hat. Was man euch nun als meinen Spruch mittheilt, das müsst ihr mit dem Gottesbuch (Koran) vergleichen; was mit diesem im Einklang ist,⁸ das ist von mir, ob ich es

1) Al-Tirmidī I, p. 203, 14

2) vgl. Journ. of Asiatic Soc. of Bengal 1856 p. 218 Anm. Salisbury p. 92, 1. Risch p. 20 Sprenger, Mohammad III. p. XCIX, übersetzt es. Unredlichkeit.

3) Chatīb Bagdādī fol. 99. Die mudallistūn werden von den eigentlichen Lugnern, al-kaḍāba, unterschieden. Ahlwardt's Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arab. Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin nr. 149.

4) Frankel, Die aramaischen Fremdwörter im Arabischen p. 188. dālā synonym mit ḥaḍā, Al-Mas'ūdī IV, p. 302 ult.

5) Chatīb Bagdādī ibid.

6) Taḳrīb fol. 40^a. Ibn Chaldūn, Mukaddima p. 268, 4.

7) Abū-l-Mahāsīn I, p. 507, 12 vgl. Ibn Chaldūn, Mukaddima p. 263, 3. Beispiele für Tadhīs. Al-Tirmidī I, p. 242, 19; II, p. 260, 15 290, 12.

8) Selbst dies ist nicht immer der Fall. B. Tibb nr. 19 lässt man den Propheten lehren, dass der Mensch nicht in Folge seiner bona opera, sondern durch die

nun wirklich selbst gesagt habe oder nicht (fahuwa 'annî kûltuhu au lam aqûlhu)".¹ Freier konnte man wohl nicht erklären, da-s es nicht so sehr auf die wirkliche Authentie, als auf die religiöse Correctheit des Ausspruches abgesehen ist, und dass man im Namen des Propheten Sprüche und Lehren tradiren könne, die nie aus seinem Munde gekommen „Was an guter Rede gesagt wird, das habe ich selbst gesagt“ — so lässt man Muhammed diesen Grundsatz noch allgemeiner aussprechen (mâ kîla min kaulin hasanin fa'anâ kûltuhu).²

Solche Grundsätze, welche erst einige Jahrzehnte später als Erfahrungsthat-sachen zum Ausdruck kamen, standen bewusst oder unbewusst an der Wiege der Traditionsbildung und sie erklären uns das Wesen des Ḥadîth in seinem erfundenen Zusammenhange mit Muhammed!

Welche Möglichkeiten die Muhammedaner selbst auf diesem Gebiete zugaben, ersehen wir aus einer Ueberlieferung, in welcher die Gewährsmänner ganz unbewusst aus der Schule zu schwatzen scheinen. Der Prophet — so heisst es in einer Tradition bei Al-Buchârî³ — ertheilte den Befehl, alle Hunde zu tödten, mit Ausnahme der Jagdhunde und Schutzhunde. Man berichtete dem Sohne 'Omar's, dass Abû Hurejra auch folgende Worte tradirt: und mit Ausnahme der Feldhunde. Da sagt der Sohn 'Omar's: Abû Hurejra hat Saathfelder“, d. h. es liegt im Privat-Interesse des Abû Hurejra, die Verordnung mit dem Zusatze zu verbreiten, dass auch Feldhunde geschont werden müssen. Diese Bemerkung des Ibn 'Omar ist recht bezeichnend für die Zumuthungen, die man an die bona fides der Ueberlieferer schon in der ältesten Periode der Traditionsbildung stellte.⁴ Den Historiker interessiert jedoch nicht so sehr die subjective als die objective Seite jener Erscheinung, und die Wirkung, welche man von solchen Erdichtungen auf die Kreise erwarten konnte, auf deren Erbauung und Belehrung dieselben berechnet waren. Es scheint, dass man die als Sprüche Muhammed's auftretenden Lehren einfach als solche hingenommen habe, ohne viel Untersuchungen darüber anzustellen, auf Grund welcher Beglaubigung dieselben als die mündliche Lehre des Propheten sich zu rechtfertigen im Stande sind. Welche Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit die Menschen jener Zeiten und

Gnade Gottes sehr werde (lan judchil aḥadan 'amalu-hu-l-gannata) in geradem Gegensatz zu Sure 7 41; 16. 34; 43. 72.

1) Al-Gâhiz, Bajân fol. 114^b.

2) Ibn Mâga p. 4, 9

3) Sejd nr. 6. vgl. Haith n. 3. Al-Tirmidî I, p. 281. 17

4) Es muss diese Stelle im Zusammenhange mit jenen Daten betrachtet werden, aus welchen ersichtlich ist, dass man in der alten Zeit Abû Hurejra („ein Extrem von frommem Betrug“ nennt ihn Spienger, Mohammad p. LXXXIII) als eine nicht recht beachtenswerthe Autorität betrachtete. Die Beweise hierfür sind ausführlich dargestellt worden in den Zâhirîten p. 78—79.

Kreise charakterisirt, können wir aus einer dem Ueberlieferungswesen verwandten Erscheinung folgern, welche uns in noch bezeichnenderer Weise die Leichtigkeit zeigen kann, mit welcher man sich anheischig machen konnte, Zeugnisse aus älteren Zeiten beizubringen.

Um bestimmte gesetzliche Normen festzustellen, hat man nämlich nicht nur den Weg der Erdichtung mündlicher Traditionen eingeschlagen, man hat auch Schriftstücke vorgewiesen, die als Willensäußerungen des Propheten gelten sollten. Für solche Schriftstücke fand man zu jener Zeit sehr leichtgläubige Gemüther vor. Handelte es sich um eine Copie, so fiel es niemand bei, nach dem Original zu fragen, geschweige denn, nach der Beglaubigung zu forschen.¹ Wie weit sich unternehmende Fälscher vorwagen konnten, ersehen wir z. B. aus der Nachricht, dass zur Zeit des vorletzten Umejjadenherrschers Leute, denen es darum zu thun war, die nord- und süd-arabischen Fractionen mit einander auszusöhnen, die Copie einer Hilf-urkunde producirten, welche gelegentlich des feierlichen Bündnisses zur Zeit des Tobba' b. Malkikamb, tief in der Zeit der Ghahilja, zwischen den Jemen- und Rabi'a-arabern abgefasst wurde; eine Urkunde, welche ein in Kufa lebender angeblicher Abkömmling des letzten unabhängigen Himjaritenfürsten aufbewahrt haben will und deren Text uns in aller Ausführlichkeit mitgetheilt wird.² Bei Leuten, denen man mit solchen Dingen imponiren konnte, fiel es nicht schwer, für Urkunden aus jüngstvergangener Zeit Glauben zu finden. Es handelte sich z. B. darum, den Tarif für die Sadaka-steuer nach grossem und kleinem Vieh festzusetzen. Darüber waren verschiedene Traditionen im Umlauf, aber es ging nicht an, Texte, in welchen Zahlen eine entscheidende Bedeutung haben, den mündlichen Mittheilungen eifriger Sammler zu entnehmen. Man berief sich ja auch für die älteste Zeit auf geschriebene Instructionen mit Bezug auf die Steuer- und Lösegeldtarife, welche der Prophet seinen Landpflegern in den verschiedenen Theilen Arabiens mitgab.³ Diese Schriftstücke sollten es ja

1) Es lässt sich nicht feststellen, ob die als schriftliche Documente angeführten Verträge des Propheten, hinsichtlich der Echtheit des Wortlautes, eine Ausnahme bilden. W. Muir hat die Annahme der Echtheit des Wortlautes mit sehr einleuchtenden Argumenten unterstützt, *The life of Mahomet I*, p. LXXXII (Jetzt ist hierbei Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten IV* zu vergleichen.)

2) Abū Ḥan. Dīnaw p. 352f. Für die im I Th. p. 67 und 250 behandelten Fragen ist bemerkenswerth, dass in dieser Urkunde die Bekräftigung des Hilf dadurch geschieht, dass die Bündniss-schliessenden „ihr Blut mit einander vermengen, es mit Wein mischen und trinken, ihre Stirnlocken und ihre Nägel abschneiden, welche der König in einem Bündel ins Meer wirft“ *ibid* p. 353, 9—11.

3) Steuertarif für Mu'āḍ b. Gābal, *Kitāb al-charāğ* p. 31, 18, schriftliche Festsetzung des Lösegeldtarifes für 'Amr b. Ḥazm Al-Muwatta' IV, p. 30. In weniger

gewesen sein, deren Inhalt der Ueberlieferer in mündlicher Mittheilung reproducirt.

Aber man begnügte sich im Interesse der traditionellen Akrabae damit nicht. Es mussten die Documente selbst vorgewiesen werden. Deren scheint man verschiedene producirt zu haben. In der Familie des ersten 'Omar wurde ein solches Document aufbewahrt, von welchem sich der Chalife 'Omar II., der in allen seinen Regierungsacten der Tradition der alten Chalifen nachzuleben bestrebt war, eine Copie anfertigen liess, Ibn Shihâb al-Zuhri erwähnt dieses Schriftstück als authentische *Urkunde*¹. So finden wir auch, dass Hammâd b. Usâma, ein Manlâ des Kurejstammes in Kûfa (geb. 121, st. 201) — ein fruchtbarer Traditionenschreiber² — ein mit dem Insignel des Propheten versehenes Document vorwies, das er von einem gewissen Thumâma b. 'Abdallâh b. Anas erhalten haben will, welches Document dieser Thumâma als den Originalerlass ausgab, den Abû Bekr im Namen des Propheten an Anas richtete, als dieser seinen Weg als Steueremheber (*mušaddik*) antrat. Dies ist ein auf alle Zweige sich erstreckender Tarif, dem man folgende Einleitung vorsetzte: „Folgendes ist die Verpflichtung der Steuer, die der Prophet den Muslimin auferlegte, nach dem Befehl Allâh's an seinen Propheten; wer dieselbe von den Muslimin nach Maassgabe dieses Rechts (*'alâ wağhihâ*) einfordert, dem möge man sie einliefern, wer darüber verlangt, dem verweigere man dieselbe u. s. w.“³ Hammâd selbst hat die Echtheit dieses Documentes in Zweifel gezogen, wenigstens folgt dies aus seinen Worten: *za'ama anna Abû Bekr u. s. w.*, er (Thumâma) gab vor, dass es Abû Bekr geschrieben habe. „*Za'ama*“ (er wähnt) ist, wie arabische Gelehrte sagen, „eine Kunja für den Begriff der Lüge“.⁴ Dies Wort wird gewöhnlich als Einleitung von überlieferten Mittheilungen (*za'ama A. 'an B*) gebraucht, mit der Voraussetzung, dass es ziemlich zwei-

gangbaren Hadithen werden auch andere schriftliche Mittheilungen des Propheten erwähnt. z. B. bei Al-Tirmidî II. p. 268 zeigt 'Abdallâh, Sohn des 'Amr b. al-'Âs eine *Šahîfa* vor, in welcher der Prophet für Abû Bekr eine *Du'â'*-formel aufgeschrieben. Ibn Sa'd (Ende des II. Anfang des III. Jahrhunderts) spricht von Documenten Muhammed's und Abû Bekr's, welche zu seiner Zeit in den Familien derer, für welche dieselben ausgestellt waren, aufbewahrt wurden (bei Sprenger, *Journal of Asiatic Soc. of Bengal* I c p. 326 nr. 94). Zur Zeit des Chalifen Al-Mahdî weisen die Nachkommen des Abû Dunejra den Freibrief auf, den der Prophet ihrem Vorfahren gab (Al-Tabarî I. p. 1781, 6).

1) Abû Dâwûd I, p. 156

2) Tab. Huff VI, nr. 71.

3) Abû Dâwûd I, p. 155. vgl. Sprenger, *Journal of Asiatic Soc. of Bengal* I c p. 317 nr. 45

4) Bei Al-Damîrî II, p. 382, 15 *li-kullî shej'm kunjatun wa kunjatu-l-kaghi, 'za'amûh*. vgl. Bânât Su'âd ed. Gudi p. 78.

felhaft ist, ob A. den Inhalt der Mittheilung wirklich von B. gehört habe,¹ oder als Einkleidung von Berichten, an die derjenige, der dieselben weiter giebt, nicht recht glauben mag.² Der ungläubige Bedune sagt zu Muhammed: Dein Abgesandter will uns glauben machen (za'ama lanâ), dass du des Glaubens bist (taẓ'umu), dass uns fünf Salawât obliegen“.³ Die Lexicologen, oder noch mehr die Theologen, lehren allerdings, dass za'ama auch in der allgemeinen Bedeutung von kâla = sagen,⁴ d. h. etwas bona fide für wahr mittheilen, vorkomme: jene stützen sich dabei auf die bei Sîbawejhî gebräuchliche Redensart. za'ama Chalîl,⁵ diese auf einige Beispiele des Hadîth (za'ama Ġibra'il u. a. m.)⁶ Es dürfte uns nicht wundern, wenn irgend ein muhammedanischer Glossator auch das Document des Thumâma von diesem Gesichtspunkt aus als echt erweisen wollte.

VI.

Wir müssen den Geist, welcher mit der Dynastie der 'Abbâsiden zur officiellen Herrschaft gelangt, mit den religiösen Zuständen der vorhergehenden Epoche in Parallele setzen, um den Unterschied abschätzen zu können, der sich bei einer Vergleichung der Gesichtspunkte der umejjadischen und 'abbâsidischen Herrschaft für uns ergibt. Die Wandlung, die in der Regierung des Staatswesens nach dem Sturze der umejjadischen Dynastie eintrat, kann von vielen Seiten Gegenstand der Beobachtung bilden, und von welcher immer betrachtet, wird uns die wesentlich veränderte Gestaltung der Verhältnisse unter der neuen Herrschaft klar vor Augen treten. Im I. Theil

1) Abû Dâwûd II, p 99 jaz'umu 'an rasûlî-llâhî Jâkût IV, p 306, 22 za'ama Abû Hiffân 'an Abî Mu'âd

2) z B Th I, p 196 Anm 4 Jâkût II, p 343, 14 za'ama lî ba'd ahl bâdyat Tajj Abû Hanîfa Dîn p 306, 16. Er (Muchtâr) ist ein Lugner, er giebt vor (jaz'umu) den Banû Hâshim zu huldigen, während er doch (in Wirklichkeit) weltlichen Interessen nachjagt. vgl Ag XI, p. 164 penult Zu beachten ist auch Proemion zu Bai Bahlûl Lexic syriac ed Duval I, c 3 ult

3) Al-Dârimî p 87 = Al-Tirmidî I, p 120

4) In diesem Sinne soll za'im (al-kaum) so viel sein wie „Sprecher“, und in die zuletzt bei Noldeke, ZDMG. XLII, p 481, besprochene Wortgruppe gehören, Schol zu Ham p. 704 v. 1 vgl. auch D. H Müller, Burgen u Schlosser II, p 44 Anm

5) z B Kitâb Sîbawejhî II, p 429, 11 436, 9. 445, 4 u a m za'ama Abû-l-Chattâb p. 448, 1.

6) Al-Nawawî I, p 27. Abû-l-bakâ', Kullijjât p 200 De Goeje, Gloss. Fragm s. v. p 33. vgl. B Tatawwu' nr 8 faza'ama Mahmûd annahu samî'a u. s w Die muhammedanische Exegese erklärt auch hier za'ama = achbara (Al-Kastallânî II, p. 387, 1) aber aus dem Schlussspassus ist ersichtlich, dass die Richtigkeit der Aussage des Mahmûd bezweifelt wurde

haben wir Gelegenheit gehabt, die nationale Seite des Staatslebens in Betracht zu ziehen, und erfahren, dass der national-arabische Charakter der muhammedanischen Reichsverwaltung mit dem Regierungsantritt der 'Abbāsiden dem Niedergange entgegenelte.¹ Fremde Elemente traten in den Vordergrund. Dafür aber erfuhr die religiöse Seite der Regierung eine nicht unwesentliche Stärkung. Und darin waren die fremden Elemente, die sich erst jetzt zur Geltung bringen konnten, nichts weniger als hinderlich. Die persischen Mawālī, um andere Elemente nicht zu erwähnen, brachten die Ueberlieferungen religiösen Lebens aus ihren ursprünglichen Kreisen in den neuen Kreis mit herüber, sie hatten ihren angeerbten religiösen Sinn jetzt nur ins Muhammedanische zu übersetzen. Dazu waren sie zum mindesten viel mehr geeignet, als die urarabischen Elemente, welche sich dem Islam gegenüber innerlich ablehnend verhielten und durch ihre Vergangenheit gar nicht vorbereitet waren, aus seinen Keimen eine höhere gesellschaftliche und sittliche Lebensauffassung herauszubilden.

Während nun die umejjadische Herrschaft — immer die Episode der Regierung 'Omar's II. abgerechnet — eine durch und durch weltliche war, in ihren Formen und Zielen von religiösen Momenten wenig durchdrungen, trug die 'abbāsīdische Herrschaft vom Urbeginne an den Stempel einer religiösen Institution. Dieser letztere Umstand war in den Traditionen der Banū Hāshim begründet. 'Abdalmalik legt man die Bemerkung in den Mund, dass, während die Dichter die Banū Hāshim damit rühmen, dass sie sich religiösen Uebungen hingeben, bei Tag und Nacht beten, fasten und Koran lesen, dieselben Dichter in ihren Ruhmesgedichten die Umejjaden mit brüllenden Löwen, mit steilen Bergen und mit salzigen Meeren vergleichen.² Diese vergleichende Bemerkung wird durch die Betrachtung der betreffenden Literatur — aus welcher einige Beispiele anzuführen in Folgendem Gelegenheit geboten wird — vielfach bestätigt.

Dem umejjadischen König³ steht der 'abbāsīdische Chalīfē als religiöses Oberhaupt gegenüber; er ist zwar nicht die Spitze einer Hierarchie, aber selbst Hierarch, Beherrscher nicht nur des Staates, sondern auch der Staatskirche. Er umgibt sich mit theokratischen Attributen und will als

1) Es moge noch auf Abū Ḥanīfa Dīnaw p 360, 15 und Al-Makrīzī ed. Vos p 51, 56 hingewiesen werden.

2) Ag. XXI. p 10. Dass 'Abdalmalik selbst diese Bemerkung nicht gemacht hat, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

3) vgl. oben p 31. Al-Farazdak gebraucht von Hishām b. 'Abdalmalik das Epitheton *mumallak*, Ag. XIX, p. 15, 23. vgl. Mehren, *Rhetorik d. Araber* p. 17, 1. Al-Welid b. Jezid „über dessen Stirn die Leuchte des Mulk erglänzt“, sagt Ibn Mejjāda (*Chizānat al-adab* I, p 328, 19).

Imâm¹ zur Geltung kommen. Er fühlt sich als Nachfolger des Propheten in der geistlichen Leitung der Gemeinde, als Inhaber einer von Gott eingesetzten Würde. Während die Umejjaden Scepter und Staatssiegel² als die Insignien der Herrscherwürde betrachten und von Vorfahren auf Nachfolger vererben,³ kommt unter den 'Abbâsiden der Mantel, Al-burda, des Propheten hinzu,⁴ derselbe, den der Prophet dem Dichter Ka'b b. Zuhejr als Ehrengeschenk für das Lobgedicht „Bânât Su'âd“ verliehen haben soll. Bereits der erste 'abbâsische Chalife weiss sich diese Reliquie zu verschaffen,⁵ welche auf alle Nachfolger vererbt wird.⁶ Diesen Mantel tragen sie während der ersten Huldigung ihrer Unterthanen,⁷ bei allen feierlichen Gelegenheiten und ernsten, auch kriegerischen Anlässen;⁸ vorzüglich während sie das öffentliche Šalât vor der Gemeinde verrichten, erscheinen sie in diese heilige Reliquie gehüllt,⁹ bei wichtigen Staatsactionen haben sie dieselbe, sofern sie nicht als Kleidungsstück benutzt wird, vor sich liegen.¹⁰ Ganz anders die Umejjaden, der König aus dieser Dynastie hielt es nicht für unangemessen, bei der 'Id-andacht in voller militärischer Rüstung aufzutreten.¹¹ — Die Burda sollte die 'Abbâsiden als die wahren Chalifen und Nachfolger des Propheten documentiren; durch dies Kleid sollte der theo-

1) Auch den Umejjadenfürsten nennt man wohl hin und wieder Imâm Ġerîf. *Fragm. hist. arab.* p 34, 3 v u = *Hist. Chalif. Solejmânî* ed. Anspach p 41, 4 vgl. *Fragm.* p. 145, 12

2) Siegel (des Sulejmân) und Stab (des Moses) giebt die Eschatologie auch der *Dibbat al-arḍ* in die Hand, *Al-Tirmidî* II, p 206 oben

3) *Al-kadîb wachâtâm al-chulâfa* *Fragm. hist. arab.* p 82, 9, vgl. p 124, 3.

4) *Al-Tabarî* III, p 455 *Al-Mas'ûdî* VII, p. 369. vgl. *Fragm.* p 341, 4, 415 penult

5) *Fragm.* p 208 penult 283. 5 Dass bereits die Umejjaden im Besitz dieses Kleides gewesen seien (*Al-Mas'ûdî* V, p 188, 8, *Ibn Hishâm* ed. Gudi p 6, 7 v u, *ZDMG* X, p 448 Anm. 4) ist wohl nur eine Fabel, welche zu Gunsten der Echtheit desselben erdichtet wurde; mindestens so viel ist sicher, dass die Burda zur Zeit der Umejjaden als Insignie des Herrschers niemals anzutreffen ist.

6) Unter dem Chalifen Al-Mustaishid wurden diese Insignien von den seldschukischen Feinden entführt. *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides* ed. Houtsma II. p. 242, 1

7) Wohl auch in früheren Zeiten; mein Zeugniß hierfür ist allerdings erst aus dem Jahre 622 (Inthronisation des Zâhir nach dem Bericht eines Augenzeugen, bei *Al-Suyûtî*, *Ta'rich al-chulafâ* p 11, 9.

8) *Recueil Seldj.* II, p 237, 5.

9) Während der Ueberschwemmung Bagdâd's (466) vernichtet der Chalif Al-Kâ'im ein öffentliches Sühnegebet, dabei war er in die Burda gehüllt und führte das Kadîb in der Hand. *Ibn al-Athîr* X, p. 34

10) *Recueil Seldj.* II, p 13 penult *wabijedihi al-burda wal-kadîb*

11) *Jezîd b. al-Welfîd.* *Al-Suyûtî*, *Ta'rich al-chulafâ* p 98, 4 u.

kratische Charakter ihres Chalifates veranschaulicht und die ausschliessliche Berechtigung der Besitzer dieses Kleinods auf das theokratische Amt anderen Prätendenten gegenüber erwiesen werden. Der Prinz und Dichter 'Alḥallāh ihn al-Mu'tazz macht dies Argument den 'Aliden gegenüber geltend, um ihre Ansprüche zurückzuweisen.¹

Mit theokratischem Nimbus umgaben sie ihren Herrscherstab. Man spricht von dem „Lichte des Chalifats“,² ja sogar von dem „Lichte der Prophetie“, das die Sterne des Fürsten umstrahlt.³ „Hārūn al-Rashīd — so wörtlich wird erzählt — erlaubte es, dass man ihn mit Dingen lobte, mit welchen nur die Propheten gerühmt zu werden pflegen, er missbilligte dies nicht und wies es nicht zurück.“⁴ Eifrige Verehrer gebrauchen bei der Erwähnung der Chalifen die Eulogie,⁵ die sonst nur nach dem Namen des Propheten gestattet ist und nur von eifrigen Shi'iten auch von 'Alī und 'Aliden gebraucht wird. Besondern Segen lässt man aus der persönlichen Erscheinung und Gegenwart des Chalifen ausstrahlen.⁶

Die Anhänglichkeit an diese geheiligte Person ist ein integrierendes Moment des muhammedanischen Glaubens. „Wer nicht an den Amin Allāh, den Vertrauensmann Gottes, — darunter ist der Chalife verstanden⁷ — festhält, dem nützen die fünf Salawāt nichts.“⁸ Während für den Chalifen der patriarchalischen Zeit das Epitheton „der Beste der Kurejshiten“ genügte,⁹ — Abū Bekr lehnte beim Antritt der Herrschaft sogar diese Zu-

1) Kutb al-dīn Chron. Mekka p. 154, 8. Gegen dieses Gedicht des Ibn al-Mu'tazz richtete der 'alidenfreundliche Dichter Saḥī al-dīn al-Hillī († 750) ein Widerlegungsgedicht in demselben Versmaasse und mit demselben Reimbuchstaben aus demselben und die 'abbāsīdisch-'alīdischen Streitpunkte zu ersehen. Al-Kutubī, Fawāt al-wafajāt I, p. 243 f.

2) Ishāḥ al-Mausilī Ag. V, p. 116 7.

3) Recueil Seldj. II, p. 237, 4.

4) Ag. XII, p. 18, 8 v. u.

5) Emīr al-mu'minin salawāt Allāh 'aleihī, Rec. Seldj. II, p. 240 ult.

6) Dafür findet man viele Beispiele in jenen Stellen der Seldschukchronik des 'Imād al-dīn al-kātib al-Isfahānī (iesp. Al-Bundārī ed. Houtsma), in welchen der Chalife, ein machtloser Schatten zu jener Zeit, in welchen die Ereignisse dieser Chronik spielen, hin und wieder auftritt, z. B. barakat harakatihī II, p. 289 ult ff.

7) Wir begegnen der Anwendung dieses Titels allerdings auch in den ältesten Zeiten (Anrede des Dichters Hauda an 'Omar I., Chizānat al-adab I, p. 168, 23) und mit Bezug auf umejjadische Herrscher. Al-Mas'ūdī V, p. 309, 1 458, 6, auch von den Umejjaden in Spanien. Al-'Ikd II, p. 360, 11, 21.

8) Al-Namrī vom Chalifen Hārūn al-Rashīd:

Man lam jakun br'amīn-lāhī mu'tasiman * falejsa bil-salawātī-l-chamsī jantaffu Ag. XVII, p. 142, 3; der vordere Halbvers anders Ag. XII, p. 20, 13.

9) 'Omaru chejru Kurejšun. Abū Ḥanīfa Dīn. p. 190, 11.

muthung ab¹ — lassen sich die 'Abbāsiden von ihren Hofpoeten mit einem Titel auszeichnen, der sonst nur dem Propheten² zuerkannt wurde: „der Beste der Geschöpfe“,³ und endlich hören sie diesen Titel so lange, bis sie ihn in ihren eigenen Reden von sich selbst anwenden⁴

Das umejjadische Geschlecht wurde von ihnen wegen seiner Gottvergessenheit und Religionswidrigkeit gestürzt,⁵ der zunächst durch den Wütherich Abū Mušlm — dem Mann mit dem „Ungläubigen-Knüffel“ — bewirkte staatliche Umsturz sollte in erster Linie als eine Festbegründung der Säule des Dīn betrachtet werden.⁷ Die neue Dynastie wurde unduldsam gegen die freie Religionsübung anderer Confessionen; darin bezeichnet sie einen wahren moralischen Rückschritt im Vergleich zu den Umejjaden.⁸ Ihre Vertreter selbst geben sich, wenigstens nach aussen hin, den Anschein, als wären sie gekommen, um ein Regiment im Sinne des Propheten und der alten Chālfen zu inaugurieren.

„Es hat neubelebt der Emīl al-mu'minīn Muhammed die Sunna's des Propheten, mit Bezug auf Erlaubtes und Verbotenes“,

so rühmt der Dichter Merwān b. Abī Hafsa, ein Client des Umejjaden Merwān b. al-Ḥakam, den Chālfen Al-Mahdī, und dieser hörte sehr gern dies Compliment; die fürstliche Belohnung von 60,000 Dirham und ausgesuchte Prachtgewänder wurden dem Dichter für die Ruhmeskaśīde zu theil, deren Glanzpunkt diese Zeile bildete.⁹ Ausser 'Omar II. hätte man dieselbe wohl keinem Umejjaden widmen können, aber Al-Mahdī war nicht der einzige 'Abbāsīde, von welchem man solche Ruhmesworte anwenden konnte¹⁰

1) walastu biḥejrikum, Al-Tabarī I, p 1829, 3.

2) Selbst der Prophet lehnt, nach einer Tradition, diese Anrede ab, welche nur dem Ibrāhīm zukommen soll Abū Dāwūd II, p 173 Im Heidenthum war man in den Ruhmeskasiden mit diesem Titel sehr freigebig, Al-Nābīga 18 5, 'Abd Jagūth, Ag XV, p 75, 23 chej al-baryjati wālidan warahtan (vgl Zuhejr 4 4 = Landberg p 146 v. 2 chejru-l-budāt wasejdi-l-hadri), und auch in muhammedamscher Poesie klingt zuweilen der freie Gebrauch nach, den die alten Dichter von diesem Titel machten, z B Ibn Hishām p 801, 1, Ag XI, p 68, 21, vgl Jākūt II, p 886, 2.

3) Mit Bezug auf Al-Amīn Ag XXI, p 17, 7, auf Al-Mutawakkil Jākūt II, p 87, 21, vgl Al-Tabarī III, p 2098, 13.

4) Al-Kā'im sagt nahnu Banū-l-'Abbās chejru-l-nās, Recueil ed. Houtsma p 20, 17

5) Abū Han Dīnaw p 367, 18 Al-Jā'kūbī II, p 427, 15

6) vgl Houtsma, Bih'afid, in WZKML III, p 36 vgl. kāfir kūbāt Ag. IV, p 93, 21. van Gelder, Mochtāi, de valsche profeet p 73.

7) Ag XXI, p 87, 2 washidta rukna-l-dīn

8) s ein Beispiel in meinem Aufsatz ZDMG. XXXVIII, p. 674

9) Ag IX, p 45, 20 ahjā amīru-l-mu'minīna Muhammadun * sunana-l-nabuyi harāmahā wahalālahā.

10) Al-Mutawakkil, oben p. 21 Anm 9

Um alle Welt tragen die Fürsten gerne in diesem Sinne werktätige Frömmigkeit zur Schau. Hochmüthiges Benehmen finden wir wohl nur bei den ersten Vertretern der 'abbäsiden Dynastie: die Barmekiden haben viel dazu beigetragen. Aber fast undenkbar wäre mit Bezug auf einen Umejjadenfürsten der Bericht von der Demuth, die dem Mutawakkil, diesem Ungeheuer an Grausamkeit und Rachsucht, nachgerühmt wird. Als dieser Chalife dem versammelten Volke am Feste des Ramadānausganges pontificirte, da entfaltete die Bevölkerung ungeheuerer Kundgebungen der Huldigung. Im Umfang von vier Meilen drängen sich Menschenmengen heran, um dem in die Moschee einziehenden Chalifen zu huldigen. Als dieser wieder in seinen Palast zurückgekehrt war, da legte er eine Hand voll Staub auf sein Haupt.¹ „Ich habe — so sprach er dabei — diese huldigende Menschenmasse geschaut; nun aber wird es gut sein, dass ich mich vor Gott demüthige“²

Diese Chalifen unterwarfen sich auch bezüglich ihrer eigenen Person dem göttlichen Gesetz, wie sie dies auch von den Unterthanen fordern. Erst unter den 'Abbāsiden wurde es möglich, dem Chalifen das Epitheton „gottesfürchtig“ zu geben.³ Schon Al-Mansūr lässt einen Process, den einer seiner Unterthanen gegen ihn führte, durch einen nach dem religiösen Gesetz urtheilenden Richter schlichten. Wenige Fürsten aus der umejjadischen Dynastie hätten sich dies gefallen lassen und ein verhältnissmässig unparteiischer Geschichtsschreiber der beiden Dynastien macht bei dieser Gelegenheit die Bemerkung, dass sich die Imāme vor den Königen (darunter sind wohl die umejjadischen Fürsten gemeint, s. oben p. 31) dadurch auszeichnen, dass sie sich gern den Anordnungen des Religionsgesetzes unterordnen (bil-tawādu' ilā awāmīr al-shar'f'a)⁴ Dies sollte ihren religiösen Nimbus erhöhen.

Während der Blüthezeit der 'Abbāsidenherrschaft geht es zwar am Hofe zu Bagdād nicht weniger munter zu als früher am Umejjadenhofe in Damaskus. Zwar nistet sich auch an dieser Stätte des Frohsinns der pietistische Geist ein — im Harem der Zubejda (Gattin des Harūn al-Rashid) summen hundert Odaliskinnen „wie in einem Bienenkorbe“ den Koran⁵ —; aber im allgemeinen kümmert man sich da nicht viel um die kleinlichen Verordnungen des Gesetzes. Es wird heiter gesungen und wacker gezocht, während die Theologen über das Hadd des Weintrinkens disputiren, schwelgen der Emir der Rechtgläubigen und seine Höflinge in Gesellschaft von

1) vgl. ZDMG. XLII, p. 590 Anm. 3. 2) Al-Tabarī III, p. 1455

3) Abū Nuwās bei Fachr al-dīn al-Rāzī in Freytag's Christom. arab. p. 87, 3 v. u.

4) Fragmenta hist. arab. p. 269, 9

5) Abū-l-Mahāsīn I, p. 632, 3 f.

Sängerinnen und lustigen Personen im Genuss des verbotenen Getrankes.¹ Der Chalife Al-Mutawakkil, der das unter seinen Vorgängern geschwächte orthodoxe Dogma wieder herstellte, war in seinem Palast ein maassloser Trunkenbold.² Diese Seite des bagdäder Hoflebens hat Kremer in einem lebensvollen Bilde geschildert, auf welches wir hier verweisen.³ Aber es ist im Auge zu behalten, dass neben diesem innern Leben des Hofes eine dieser Lebensart geradezu entgegengesetzte Bethätigung des religiösen Interesses, wie dieselbe früher nicht denkbar war, bequem einhergeht. Im öffentlichen, zumal im officiellen Leben, musste das religiöse Gesetz eingehalten werden. Unter den umejjadischen Chalifen konnte man ein Weingelage selbst in der Moschee abhalten,⁴ Aehnliches war unter den 'Abbāsiden geradezu undenkbar. Der Chalife, der mit seinen Höflingen ein munteres Leben führt, trägt diese Lebensweise nicht aus dem Palast hinaus. Für die Aussenwelt will er den Imām, den Trager einer religiösen Würde, darstellen und die Gesetze der Religion bethätigen und bethätigen lassen.⁵ Der Chalife Al-Kāhūr (320—22), der die strengsten Maassregeln gegen Weintrinker, Sänger und Sängerinnen ergreift, „war kaum jemals in nüchternem Zustande anzutreffen“.⁶ Es fanden sich Leute, welche die Heuchelei, die in einem solchen Vorgang enthalten war, nicht unbeachtet liessen. „Sie (der Chalife und seine Höflinge) trinken Wein und verhängen dabei die gesetzliche Strafe gegen andere Trinker“ — so lässt man Sufjān al-Thaurī in einer derben Epistel an Hārūn al-Raschīd die religiösen Zustände kennzeichnen.⁷ „Während seine (des Ibn Abī Duwād) Genossen bis in den frühen Morgen hinein trinken — sagt ein Dichter — halten sie gründliche Untersuchungen über das Erschaffensein des Koran“.⁸

Ein hervorragendes Interesse für die Fragen der religiösen Lehre wird nun von oben her patronisirt. Es ist nicht wenig bezeichnend, dass selbst während der Trinkgelage über religiöse Stoffe (fi amr al-dīn wal-maḍāhib) disputirt wird.⁹ Selbst die Freisinnigsten unter den 'abbāsiden Chalifen — wie Al-Ma'mūn — bethätigen ihren Liberalismus durch die Begünstigung religiöser und dogmatischer Speculation. Soll ja Al-Ma'mūn selbst einige

1) Scenen, wie Ag XXI. p. 239 oben, gehören zu den häufigen Bildern aus dieser Zeit.

2) Man sehe nur das Fragm hist arab p 554 unten f. Erzählte

3) Culturgeschichte des Orients II. p 62—86.

4) Abū-l-Mahāsīn I, p 242

5) vgl. Ang. Müller, Der Islam I, p 470 537

6) Abū-l-Mahāsīn II, p 254.

7) Al-Gazālī bei Al-Damīrī (s. v. al-faras) II, p. 256, 1.

8) Bei Al-Sujūtī, Ta'riḥ al-chulafā' p. 142, 3.

9) Ag. VI, p. 179.

theologische Abhandlungen verfasst haben.¹ Die anscheinend liberalen Lehren, welche die vom Chalifenhofe ausgehende „fanatische Verständigkeit“ — das Wort ist von Karl Hase² — zur Herrschaft bringen will, verbreiten sie mit den Mitteln des religiösen Fanatismus, nicht im Namen der Denkfreiheit, sondern in dem Glauben, dass diese Lehren dem orthodoxen Dogma entsprechen,³ ganz so wie ihre bilderstürmenden Collegen in Byzanz der Bilderverehrung nicht im Namen des gesunden Menschenverstandes, sondern im Namen des rechtgläubigen Dogmas den Krieg erklärten. Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch grülicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als jener ihrer eingekerkerten und misshandelten Opfer.

Der umejjadische Prinz war weltlich erzogen worden. Von muhammedanischem Gesichtspunkte konnte man unter diesen Prinzen Leute finden, die zum Verrichten des Gebetes vor der Gemeinde untauglich sind und deren Zeugenschaft im Sinne des religiösen Gesetzes ungültig ist.⁴ Was muss das für eine Atmosphäre gewesen sein, in welcher Al-Walid II. erwuchs, der kaum 110 Jahre nach dem Propheten die Drohung des Korans gegen den „harnäckigen Widersacher (14: 8, 9)⁵ damit beantwortete, dass er den Koran als Zielscheibe seiner Pfeile benutzte und dabei die Worte sprach:

„Du schleuderst Drohungen gegen die verstockten Widersacher. nun denn. ich selbst bin der verstockte Widersacher

„Wenn du am Tag der Auferstehung vor deinem Gott erscheinst, so sage nur: Mein Heir, mich hat Al-Walid zerrissen.“⁶

In diesen Leuten war der arabische Heide lebendig geblieben. In dem Erziehungsgange des ‘abbäsidschen Prinzen spielt das theologische Element eine hervorragende Rolle. Al-Ma'mûn muss die Vorträge von Fukahâ' und Muḥaddithîn anhören,⁷ und dies erklärt sein fortdauerndes Interesse für die Feinheiten der mu'tazilitischen Dogmatik. Als Hārûn al-Rashîd von dem grossen Werke des Muhammed b. al-Hasan al-Shejbânî über das muhammedanische Kriebsrecht Kenntniss bekam, verhielt er die Prinzen, den Collegien, in welchen der Verfasser dies Werk vortrug, in

1) Fihrist p. 116.

2) Handbuch der protestantischen Polemik (1. Aufl.) p. 321

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 68 unten.

4) Fragm. hist. arab. p. 131, 5 v. u.

5) Fromme Leute werden wohl dies Koranwort auf ihn bezogen haben. Al-Mas'ûdî V, p. 360 ult., sowie auf Jezîd I.. Abû Han. Dîn p. 279. 11, auf Mu'âwija I. Al-Mas'ûdî ibid. p. 99, 4. auf Al-Haggâg, ibid. p. 337 ult.

6) Al-Mas'ûdî VI, p. 10. Man findet über die Freiheit dieses Umejjaden in religiösen Dingen interessante Daten in Ag. VI, p. 141, Fragm. hist. arab. p. 114.

7) Al-Ja'kûbî II, p. 501, 3, man vgl. dazu Fragm. p. 321, 11.

Begleitung ihres Erziehers anzuwohnen.¹ Dies Interesse der 'Abbāsiden für die kanonischen Studien nimmt in dem Verhältnisse zu, wie ihr politischer Einfluss durch Statthalter und Emporkömmlinge ihnen entrissen wird.² Je weniger sie wirklich Könige sind, desto mehr werden sie zu Imāmen. Je weniger sie in den Dingen dieser Welt mitzureden haben, desto mehr umgeben sie sich mit pomposen theokratischen Titeln und spenden hochtrabende Epitheta (alkāb) ihren Vasallen und Getreuen.³ Diese Alkāb werden mittels Decret verliehen⁴ und auf dieselbe Weise wurde einem bereits erteilten Ehrennamen ein neuer hinzugefügt.⁵

„Warum sehe ich die Banū-l-'Abbās so viele Kunja's⁶ und Ehrentnamen erfinden“
 „Wenig sind die Drachmen in den Händen unseres Chalifen; darum spendet er den Leuten Titel“ —

so belustigt sich hierüber im IV. Jahrhundert der Dichter Abū Bekr al-Chārizmī.⁷ Wir sehen aus diesem Beispiel, dass die Dichter jener Zeit, in welcher die weltliche Macht des Chalifen zu Gunsten emporgekommener Vasallen abdauern musste, sich mit ihrem Spott bis an den Thron heranzuwagen. Abū Jā'li ibn al-Habbārijja (st 504),⁸ der selbst den Beinamen Al-'Abbāsī führte, nennt in einem satirischen Zeitbild den Chalifen

„den armseligen Muktaḍī, ohne Verstand, noch Einsicht, noch Gefühl“⁹

Von dem baḡdāder Dichter des V. Jahrhunderts, Hibat Allāh b. al-Faql ibn al-Kaṭṭān (st. 498) berichten die Literaturhistoriker ausdrücklich, dass sich seinem Spotte niemand entziehen konnte, lā al-chalifa walā ḡeyruhu „weder der Chalife noch sonst jemand“.¹⁰

1) Al-Sarachsī in der Einleitung zu seinem Shaḥh kitāb al-sijar al-kabīr fol 5^a

2) Ein Historiker drückt dies Verhältniss mit den Worten aus. der Chalife war mahkūm 'alejhi, Additamenta zu Ibn Chalikān ed Wustefeld I. p 34, 2.

3) Ibn Chaldūn, Mukaddima p 190 ff ZDMG. XXVIII, p 306. Kriemer, Gesch d heirsch Ideen p 417

4) vgl Derenbourg, Ousama ibn Mounkidh un émir Syrien etc I, p 15 Anm 2.

5) Al-bajān al-muḡrib I, p 283 Es kam später auch dies vor, dass nach dem Tode des Vaters der Sohn das Lakab des letztern erbt, so ist ersichtlich aus Ibn Abī Usejbīa II, p 26. 109 (VI. Jhd. Aegypten). 6) Th I, p 267

7) Jatiḡmat al-dahī IV, p 145

mā lī ra'ejtu banī-l-'Abbāsī kad fatahū * minā-l-kunā waminā-l-alkābī abwābā kalla-l-darāḡimu fī kaffej chalīfatinā * hādā fa'anfaka fī-l-akwāmī alkābā.

8) vgl über sein poetisches Werk Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escorial I, p. 318 nr 474.

9) Recueil Seldj ed Houtsma II, p 65, 11

10) Al-Kutubī, Fawāt al-wafajāt II, p 314, 25.

Unter den Zeichen der gesteigerten theokratischen Würde der 'abbāsidischen Herrscher ist das ausdrucksvollste die Erscheinung, dass der bereits in früherer Zeit¹ angewendete Titel: Chalifat Allāh „Stellvertreter Gottes“ und mit diesem synonyme Bezeichnungen in ihrer Anwendung auf den Chalifen immer gelaufiger und allgemein üblicher, ja geradezu volksthumlich² werden. Wenn sich der Umejjade so nennen ließ,³ so sollte der anmaassende Titel wohl nur der Ausdruck der unumschränkten Machtfülle des Herrschers gelten; unter den 'Abbāsiden⁴ wird er mit theokratischem Inhalt ausgestattet, im Einklang mit der Gesamttanschauung von der Natur und dem Pflichtenkreis des Chalifates.⁵ Der 'abbāsidische Chalife betrachtet sich als den Vergegenwärtiger der „Herrschaft Gottes auf Erden“;⁶ ja sogar als den „Schatten Gottes auf Erden“; er soll in eigener Person die Macht vorstellen, von welcher man lehrte: al-sultānu zullu-llāhi fi-l-arḍi ja'wi ilejhi kullu malhūfin „die Regierung ist der Schatten Gottes auf Erden, jeder Trübselige findet Zuflucht in demselben“⁷ Was in diesem dem Propheten zugeschriebenen Lehrsatz von dem Institut der weltlichen Obrigkeit

1) In Bezug auf 'Othmān, Hassān b Thābit, Diwān p. 98. 15.

2) In Tausend u eine Nacht 894 ed Bülik 1279 IV, p 198. 7 5 v u. Lasst man die Marjām al-zunnāyja den Chalifen Hārūn als „Chalifat Allāh fi arḍihī“ anreden, es ist nicht nothig, darin irgend eine polemische Beziehung (ZDMG XXXIV, p 613) zu suchen.

3) Bezeichnend ist die Anrede des Miskīn al-Dārūmī an die um Mu'āwiyā I versammelten Umejjaden. Banī chulafā'i-llāhi, Ag. XVIII, p. 71 penult. Nach Al-Tabarī II, p 78, 10 hatte der Dichter Hāritha b. Badr Mu'āwiyā I. mit diesem Titel angeredet. vgl. Al-Mas'ūdī V, p 105. 1. 152. 7. 330, 6 ('Abdalmahk), in einem Kameeltreiberlied Ag XV, p 6, 12 heisst 'Abdalmahk Chalifat Allāh.

4) Ag III, p. 95, 5; IX, p 44, 4; XXI, p 128, 5 Al-Māwerdī ed. Enger p 22 imām al-mushmīn wa chalifat rabb al 'ilāmīn. Al-'Ikd III, p 30 3 v u., vgl ibid p 32, 14 Al-Tabarī III, p 2177, 9 in einem Edikte des Mu'taḍid werden die 'Abbāsiden genannt: Chulafā' Allāh wa'ummat al-hudā.

5) Erst in späterer Zeit wird in völlig theoretischer Erörterung dieser Titel von den Theologen als unzulässig befunden Al-Nawawī, der in seinem Manthūriyyat fol. 32^a dieser Frage einen eigenen Paragraphen widmet, findet, dass es nicht statthaft sei, diesen Titel zu gebrauchen, nur Adam und David, von denen derselbe im Koran gebraucht wird, könne er zukommen Auch Ibn Chaldūn bespricht diese Streitfrage gelegentlich der Darstellung seiner Theorie des Chalifates. Mukaddima p. 159 ult.

6) Al-Tabarī III, p 426, 16 Al-Mansūr sagt von sich: innamā anā sulṭān Allāh fi arḍihī

7) Bei Al-Shejbānī, Kitāb al-sijar fol. 8^b = Wiener Jahrbucher der Literatur XL, p. 50 nr. 24 findet sich bereits dieser Lehrsatz; nach Ansāb al-ashrāf p. 33 oben wendet bereits der Umejjade 'Abdalmahk diesen Spruch an, aber man darf auch hier voraussetzen, dass da eine später aufgekommene Auffassung in die ältere Zeit hineingebracht ist

gelehrt wird, das liessen die 'Abbāsiden gern auf ihre Person beziehen.¹ Noch im VIII. Jahrhundert wird der von Mamlukensultanen gehütete Scheinchalife in Aegypten in einer lächerlichen Huldigungsurkunde „der Statthalter Gottes auf Erden“ betitelt (nā'ib Allāh fī arḍihī)² Von den 'abbāsidschen Chalifen wurden diese prunkvollen theokratischen Titel, die den Zeitgenossen um so hohler erscheinen mussten, je weniger wirkliche Macht derselben entsprach, zu allen Zeiten und in allen Ländern auf die thatsächlichen weltlichen Machthaber,³ von schmeichlerischen Hoflingen oft auch auf kleine Duodezfürsten übertragen.⁴ Die othmanischen Sultane hielt man, als die Vormacht des Islam für besonders berechtigt, diesen Titel der alten Chalifen anzunehmen,⁵ ebenso wie man auch die Benennung Chalifat Allāh auf sie übertrug.⁶

Aus dem weiten Gebiete staatlicher Herrschaft muss sich der Herrscher aus dem Hause der 'Abbāsiden mit dem ihm kümmerlich verbliebenen

1) Al-Mas'ūdī VII, p. 278 zill Allāh al-mamdūd beynahu wabejna chalkihī, vgl. ibid. VIII, p. 135 al-zill al-imāmī Recueil ed. Houtsma II, p. 242, 2 vgl. Al-Tha'ālibī, ZDMG V, p. 180 n. 12. Die Shi'iten nennen so ihren Sāhib al-zamān, Keshkūl p. 88, 10.

2) Al-Suyūfī, Ta'rīḥ al-chulafā' p. 198 penult. (Fachr al-dīn al-Rāzī nennt in einem Passus seiner Wasyya bei Ibn Abī Usejbī'a II, p. 28, 9 Muḥammed nā'ib Allāh) Man wurde mit diesem Titel ebenso freigebig wie mit dem „Gottes-schatten“. Nicht nur die Sultane von Marokko, sondern kleine indische Duodezfürsten nennen sich „Stellvertreter Gottes“ Snouck, Kritik der Beginnselen v. V d. B. 2 St. p. 68.

3) Der persische Dichter Sa'dī spendet den Titel dem Ilchān (sāje-i-chudā, ZDMG. IX, p. 135 v. 80) ebenso wie dem Atabeg Muza'far al-dīn b. Sa'd ibn Zangī (Gālistān, Dībāge ed. Gladwin p. 7, 10). Der Tatarenfürst Oelgey Chudābende wird von seinen Leuten mit diesem Titel geehrt (bei Fleischer, Codd. bibl. Senat Lips. p. 352a), ebenso wie der spätere tartarische Eroberer Muḥammed Schejbānī von seinem Panegyriker tingī sājesī und chalife-i-Rahmān genannt wird (Die Schejbaniade ed. Vámbéry p. 22 v. 27, vgl. zill-i-chudā ibid. p. 266 v. 103). Denselben Titel gab man auch den Mamlukensultanen in Aegypten, Al-Hasan al-'Abbāsī, Āthār al-uwal fī tartīb al-duwal p. 69.

4) So nennt man den Nasridenfürsten in Andalusien, M. J. Müller, Geschichte der westl. Araber p. 15, 8. Der moderne Philologe Fāris al-Shudjāk redet den Bey von Tunis an. zill al-ilāhī, ZDMG V, p. 252 v. 52.

5) Der Eroberer von Konstantinopel, Sultan Muḥammed II, wird von Mollāh Chōga-zāde (dem Vater des bekannten Tāshkopru-zāde), der im Auftrage des Sultans nach dem Muster von Al-Gazālī's gleichnamigem Werke ein dogmatisch-polemisch Werk unter dem Titel Tahāfut al-falāsifa schrieb, in der Einleitung zu diesem Werke (ed. Karo p. 3, 18) zill Allāh 'alā-l-'ālamīn genannt. vgl. auch Kutb al-dīn, Chion d. St. Mekka p. 4. 3 v. u., 6, 9 17, 330, 12; ZDMG XIII, p. 179, 21. XV, p. 319, 3 v. u. XLII, p. 577 v. 24; Mélanges orient. (Paris 1883) p. 83 penult., II (1886), p. 75.

6) Fleischer, Kleinere Schriften III, p. 112.

Privilegium begnügen, dass sein Name auf den Münzen erscheine und auf den Kanzeln ertöne (al-sikka wal-chutba) Al-Mutîf (334—363) ist so weit, dass er dem Bachtjâr, der vom Chalifen die Geldmittel zur Bekämpfung der in der Residenz wüthenden Unruhen beansprucht, die Antwort ertheilen kann. „Unter den Verhältnissen, unter denen ich mich befinde, da ich gar kein Recht gemesse, über die Einkünfte des Staats zu verfügen, habe ich nicht die Verpflichtung, die Mittel für die Wohlfahrt der Muslimin herbeizuschaffen; diese Pflicht hat jener, der die Macht besitzt, ich besitze nichts mehr als die Chuṭba“¹ Aber selbst dieser letzte Rest von äusserer Kundgebung der Herrschaft hatte damals bereits aufgehört, wie unter den Umejjaden (vgl. oben p. 41) die Machtfülle des Herrschers zu veranschaulichen. Der gedemüthigte Chalif mag nicht mehr persönlich am Versammlungsplatz an der Spitze des Volkes erscheinen, um den Ritus selbst zu verrichten; Al-Râḍî (322—329) war der letzte, der das Minbar bestieg.² „Münze“ und „Chuṭba“ wird denn auch bald ein Sprichwort für lächerliches Formenwesen und wesenlosen Schein,³ denn so wie auf den Münzen die Namen der wirklichen Herrscher — einmal sogar der einer Frau, die sich auf den Münzen „Königin der Muslimin“ (malikat al-muslimin) nennen konnte⁴ — neben denen der Chalifen erscheinen, so lassen jene auch ihre Namen von den Kanzeln ertönen.⁵ Für das allmalige Versiegen aller weltlichen Macht entschädigt sich der Imâm durch salbungsvolle Exhorten,⁶ die er als reli-

1) Ibn al-Aṭhîr VIII, p. 222 ann. 361.

2) Abû-l-Maḥâsin II, p. 294, 4.

3) Gegen Ende der bagdâder Herrschaft entstand das arabische Sprichwort kanîa fulân bil-sikka wal-chuṭba „er begnügt sich mit der Münze und mit der Chuṭba“, um auszudrücken, dass jemand einer Sache nur ausserlich, nur der Form nach, Herr ist, im Wesen aber nichts zu sagen hat. Al-Faḥrî p. 38

4) Nämlich im VII. Jahrhundert die ägyptische Fürstin Shaḡarat al-durr; über einen solchen Dînâr (im British Museum) siehe Bulletin de l'Institut égyptien II Serie n. 9 (1888) p. 114 ff.

5) Die Sikka-beispiele bietet reichlich die Betrachtung der Münzen jener Theilherischer, beispielsweise führe ich an: Journ. of Roy. As. Soc. 1886 p. 515. Der erste, dessen Name neben dem des Chalifen in Bagdâd in der Chuṭba erwähnt wurde, war der Bûyide Aḡud al-daula. Ibn al-Aṭhîr VIII, p. 229 ann. 367. Ein Bûyide ruhmte von sich. Asmâ'unâ fî waḡhi kullî dirhamin * wafauka kullî minbarin lehâṭibi (Jatimat al-dahr II, p. 6). In den Provinzen wurde der Name des Regenten auch vor dem oben angegebenen Datum in der Chuṭba erwähnt. Al-Mutanabbi sagt von Seif al-daula, dass seine Namen auf allen Kanzeln ertönen, auf keinem Dînâr und Dirham fehlen (Rosen-Gurgas, Arab. Christom. p. 544 v. 9). In der Residenz scheint man das Privilegium des Chalifen länger respectirt zu haben. Ueber die Zustände in Aegypten findet man interessante Details bei Al-Suyûṭî, Ta'riḥ al-chulafâ p. 200, 14. Âṭhâr al-uwal p. 119 120.

6) z. B. Recueil ed. Houtsma II, p. 174 unten.

gißes Oberhaupt dem ungleich mächtigern Vasallen beibringt, indem er ihm die Investitur ertheilt, welche dieser nicht müssen mag,¹ weil er im Besitze dieser durch den Imâm ertheilten Weihe vor dem Volke sich um so mehr Geltung zu verschaffen meint. Die Anerkennung der Macht dieser Vasallen gilt auch dem Chalifen als unbestrittene Thatsache: dieser hat höchstens noch die Rolle des Friedensrichters, wenn zwischen verschiedenen Theilfürsten ein Streit obwaltet.² Dies Amt übt er kraft seiner Befugniß als geistliches Oberhaupt des Islam. An die Stelle des Herrschers tritt allmählig der Pontifex, und immer mehr kehren die Vertreter dieser Würde den geheiligten geistlichen Charakter ihres Amtes hervor, mit welchem sie dem Volke, welches ohnehin geneigt war, die Person des Chalifen als eine von Gott bevorzugte und besonders begnadete zu betrachten,³ nicht wenig imponirten. Man nährte den Glauben, dass die Person des Chalifen eine Stütze der Weltordnung sei. Wenn er getödtet würde, würde — so glaubte das Volk, trotzdem es der Chalifenmorde genug erfahren hatte — der regelmässige Lauf der Natur gestört, die Sonne verdüsterte sich, der Regen würde versagen und alle Vegetation verdorren.⁴ Selbst die mächtigen Vasallen, deren Gefangener der Chalife eigentlich war, scheinen an seine Person eine gewisse heilige Scheu geknüpft zu haben, wie Ibn Chaldûn dies ausdrückt: *jadînûna bi-tâ'ati-l-chalifati tabarrukan*, d. h. sie bekannten sich zum Gehorsam des Chalifen, weil sie aus demselben göttlichen Segen erhofften.⁵ Sie trugen Bedenken, den machtlosen Insassen des Chalifenpalastes von Bagdâd anzugreifen, sie betrachteten eine jede Widersetzlichkeit gegen ihn als ominös (*shu'm*).⁶ Es kame, so glaubte man, der Kriegführung gegen Gott gleich, wenn man sich erkühnte, gegen den Imâm kriegerisch aufzutreten.⁷ Nur solcher abergläubigen Scheu hatte jene Autorität ihr schattenhaftes Dasein zu verdanken, bis dass Hûlâgû Chân den letzten arabischen Herrscher in Bagdâd hinrichten liess. Da konnte man ja sehen, dass — wie der persische Dichter Sa'îd sagt — „der Tigris vor Bagdâd auch ohne Chalifen seinen Lauf ruhig fortsetzt“.⁸

1) s. die Darstellung Kiemer's in der Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 417 f. Noch von den ägyptischen 'Abbâsiden lassen sich veralt. herrschende muhammedamsche Fürsten die Investitur ertheilen, man findet eine interessante Schilderung bei Ibn Batûta I, p. 364 ff.

2) Beispielsweise bei Freytag, Chrestom. arab. p. 113, 11 ZDMG VIII, p. 819.

3) Nach Fragm. hist. arab. p. 101, 11 hegte das Volk schon in früherer Zeit den Aberglauben, dass der Chalif nicht von der Pest betroffen werden könne.

4) *Al-Fachîf* p. 166.

5) Ibn Chaldûn, *Mukaddima* p. 174, 9.

6) *Recueil ed. Houtsma* II, p. 152, 21 236, 9.

7) *ibid.* p. 247 ult.

8) *Gülîstân* VIII, m. 105 ed. Gladwin p. 249.

Diese Verhältnisse bereiten sich im III Jahrhundert vor, um im Verhältniss zur Gestaltung der politischen Verhältnisse sich immer mehr zu befestigen. Mit der Abnahme der Macht geht das Steigen des theologischen Interesses parallel einher. Am Hofe des Chalifen Al-Muhtadī (255) sind die Theologen — dies sind ja die Ahl al-ʿilm — die angesehensten Leute.¹ Al-Mustazhir (487—512) entschädigt sich für die Uebermacht seiner seldschukischen Vasallen dadurch, dass er durch den Theologen Abū Bekr al-Shāshī al-Kāffāl ein Werk über die Differenzpunkte der Maḏāhib al-fikh schreiben lässt, das auch seinen Namen trägt (Al-Mustazhirī);² in seinem Auftrage hatte auch Al-Ġazālī die Lehrmeinungen der Taʿlimijja darzustellen.³ Im Jahre 516 sitzt der Nachfolger dieses Fürsten als Zuhörer bei den theologischen Vorlesungen des Abū-l-futūḥ al-Isfarāʾīnī.⁴ Wenn wir einen Begriff von der Ingerenz des Chalifen am Ende des IV. und Anfang des V. Jahrhunderts gewinnen wollen, so mögen wir beispielsweise nur einen Blick in die Regierungsthätigkeit des Chalifen Al-Kādir billāhī (381—422) werfen. Wir heben diesen Regenten heraus, weil gerade ihm eine Stärkung der centralen Regierungsgewalt nachgerühmt wird: er soll es gewesen sein, der den Einfluss der Türken und Dejemiten abschwächte, die Autorität des Chalifates erneuerte und sich Gehorsam und Respect zu erzwingen wusste.⁵ Aber in den wechselvollen Geschicken seines Reiches begegnen wir seinem Einflusse nicht. Der Historiker, dessen Worte wir soeben anführten, weiss keine anderen Regierungsmaassregeln dieses als energisch gerühmten Chalifen zu erwähnen, als folgende. Er maassregelte die Muʿtaziliten und Shīʿiten und andere dogmatische Dissidenten (arḇāb al-makālāt);⁶ in einem schriftlichen Erlasse verbot er dem Būyiden Ġalāl al-daula, während der kanonischen Gebete die Trommeln rühren zu lassen — freilich musste er selbst diese Maassregel zurückziehen,⁷ ebenso wie sein Nachfolger demselben Būyiden den Titel Malik al-mulūk zugestehen musste (auch die Theologen durften nichts dagegen einzuwenden haben);⁸ ein Prediger, der die Chuṭba in

1) Al-Jaʿkūbī II, p. 617, 9

2) Kairoer Katalog III, p. 224 ḥuṣṣat al-ʿulamāʾ fī maḏāhib al-fukahāʾ.

3) Journal asiat. 1877, I, p. 42

4) ZDMG XLI, p. 64 Anm. 3. Noch weiter geht Al-Muktafī (530—555) Recueil ed Houtsma II, p. 216 als Zuhörer eines beredten Theologen

5) Ibn al-Athīr IX, p. 155

6) anno 408 ibid. p. 114.

7) anno 418 p. 135

8) anno 429 ibid. p. 171. vgl. Enger. De vita et scriptis Maveirdī commentatio (Bonn 1851) p. 2 f

uncorrecter Weise abhielt, wurde in Disciplinaruntersuchung gezogen¹ Der Chalife selbst verfasste ein Werk über das sunnitische Bekenntniss.²

Je weniger wirkliche Herrschaft am Bagdäder Hofe vorhanden war, desto mehr bruteten die Theologen über das kanonische Staatsrecht, welches die Befugnisse des Chalifen in theoretisch abschliessender Weise wunderschön zu definiren wusste, in einer Zeit, in welcher der Chalife nur noch den ideellen Charakter eines Imām inne hatte Damals schrieb Al-Māwerdī sein klassisches Handbuch des Staatsrechtes.³ Freilich muss er bereits, den Verhältnissen der Zeit Rechnung tragend, einen Paragraphen der Frage widmen: was es mit dem Chalfate eines Herrschers auf sich habe, „welcher verhindert wird, seine Rechte auszuüben und dessen sich einer seiner Hulfsgenossen bemächtigt, um die Staatsangelegenheiten selbständig zu verwalten, ohne aber dabei sich gegen den Chalifen öffentlich aufzulehnen“.⁴

VII

Wir können aus der vorhergehenden Darstellung ersehen, dass die Regierung der 'abbāsidschen Dynastie, sowohl zur Zeit ihrer Blüthe, als auch in der Epoche ihres Verfalles — als die truben Verhältnisse der Zeit dem Einfluss und der Geltung des pietistischen Elementes immer mehr Raum verschafften — der Entwicklung des religiösen Gesetzes und der Pflege der öffentlichen Gesetzmässigkeit in religiösem Sinne gunstig war Zur Blüthezeit dieser Dynastie, als ihre Vertreter die Vollgewalt der Regierung handhabten,⁵

1) Ibn al-Athīr ibid p 148

2) ibid p. 155 sannafa kitāban 'alī madhabī-l-sunnati Naher wird der Inhalt dieses Werkes bestimmt von Ibn al-Salāh, bei Al-Suyūṭī, Ta'īch al-chulafā' p 165. „er behandelte in demselben die Vorzüge der Genossen, die Ungläubigkeit der Mu'taziliten und jener, welche das Erschaffensein des Koran lehren, dies Buch wurde jeden Freitag in der Versammlung der Ashāb al-hadīth im Gāmi' al-Mahdī in Anwesenheit vieler Zuhörer gelesen“

3) Die Gesichtspunkte dieses staatsrechtlichen Systems findet man in Kremers Gesch. d. herisch. Ideen des Islams p. 420 ff

4) Constitutiones politicae ed Enger p 30 unten.

5) Namens des Zeitgenossen Muhammed b Salām wird bezüglich des Chalifen Al-Mansūr berichtet. Man fragte den Chalifen, ob nach der Erlangung so vieler weltlicher Güter noch etwas zu Esehndes für ihn übrig sei? Darauf soll er geantwortet haben: „Noch einen Wunsch hatte ich, den ich nicht befriedigt habe auf einer Mastaba sitzend von den Traditionsforschern umringt zu sein, während der Famulus (mustamlī, vgl Kiemer. Ueber die Gedichte des Labyd p. 28, Ibn Bashkuwāl p. 201 oben, Al-Tūsī, List of Shī'a books p 21, 11) mich fragt: Wen hast du hier erwähnt, gnade du Gott?“ d h er mochte Traditionen lehren Al-Suyūṭī, Ta'īch p 104, 12 Fast wörtlich dasselbe wird jedoch auch hinsichtlich des Ma'mūn erzählt, ibid p 131, 23

wurde die Entwicklung dieser Zustände durch die Hervorkehrung des religiösen Charakters, mit dem sich die Chalifen im Gegensatz zu ihren Vorgängern ausrüsteten, befördert. Diesem religiösen Charakter entsprach auch die lehrende Beziehung, in welche die Theologen der Zeit zum Hofe traten, sowie dem entsprechend die religiöse Richtung, welche die Herrscher im Sinne der von Theologen erhaltenen Belehrung der Handhabung der Rechtspflege und der Staatsverwaltung gaben. Mähk b. Anas richtet ein Ermahnungen und Rathschläge enthaltendes Sendschreiben an Hārūn al-Rashīd.¹ — es scheint, dass dieses Sendschreiben in einer Handschrift des Escorial erhalten ist² —; derselbe Chalife forderte dem Theologen Abū Jūsuf, dem hervorragenden Schüler des Abū Hanīfa, ein Memorandum über die Regelung der Staatsabgaben und der Staatsverwaltung ab, um der Willkür, welche in diesen Zweigen des öffentlichen Lebens unter der umejjadischen Herrschaft um sich greifen konnte, zu steuern. Das Aufforderungsschreiben des Chalifen liegt nicht vor, aber wenn wir die Arbeit in Betracht ziehen, in welcher Abū Jūsuf dem ihm gewordenen Auftrage gerecht zu werden suchte, so können wir auf die Gesichtspunkte schliessen, welche zu jener Zeit im öffentlichen Leben zur Geltung gekommen waren. „Ich rathe dir an, so ermahnt er den Emir al-mu'minīn,³ zu bewachen, was Gott deiner Wachsamkeit uberantwortet, und zu hüten, was Gott deiner Obhut anvertraut hat: du mogest in diesen Dingen nur auf ihn sehen. Handelst du nicht so, so werden dir die ebenen Pfade der Rechtleitung holperig werden, und deine Augen des Lichtes beraubt und ihre Spuren verwischt werden: die bequemen Pfade derselben werden sich einengen, du wirst billigen was verwerflich, und verwerfen was zu billigen ist. Widerstreite deiner Seele, wie ihr jemand widerstreitet, der den Sieg zu ihren Gunsten, nicht zu ihrem Nachtheil anstrebt. Denn der Hirt, dem von seiner Heerde etwas verloren geht, muss für den Nachtheil aufkommen, der durch seine Schuld entsteht . . . Habe denn Acht, dass deine Heerde keinen Schaden erleidet, denn der Besitzer der Heerde könnte von dir den Ersatz des Schadens beanspruchen und sich von demem Lohne schadlos halten für das, was du verloren gehen hessest. Ein Gebäude muss gestützt werden, bevor es dem Einsturze entgegengeht. Dir zu Gunsten ist, was du thust für jene, deren Angelegenheiten dir Gott zur Verwaltung anvertraut hat, dein Nachtheil ist es, was du davon vernachlässigst. So vergiss denn nicht, Sachwalter der Angelegenheiten jener zu sein, deren Wohl dir Gott anvertraut hat: so wird auch

1) Fihrist p 199, 4

2) Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escorial I, p 384 nr. 556. 3.

3) Kitāb al-charāğ p 3 unten

deiner nicht vergessen werden. Vernachlässige nicht, was zu ihrem Wohle gereicht, damit auch dein Wohl nicht vernachlässigt werde. Es wird dein Antheil an dieser Welt in diesen Tagen und Nächten nicht verloren gehen durch das häufige Bewegen deiner Lippen in der Erwähnung Gottes zum Tasbîh, Tahlîl, Tahmîd, und dem Şalât für den Propheten der Barmherzigkeit und den Leiter auf dem rechten Wege. Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Nachsicht, hat die weltlichen Machthaber als Chalifen auf der Erde eingesetzt, er hat ihnen Licht verliehen, womit sie den Unterthanen alles, was ihnen in ihren tagtäglichen Angelegenheiten dunkel geworden, erleuchten, und ihnen klar machen, was ihnen von ihren Rechten zweifelhaft geworden. Womit aber die Machthaber vorleuchten, ist die Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnungen (hudûd) und die Bewachung der Rechte eines jeden einzelnen durch Standhaftigkeit und klaren Befehl. Die Wiederbelebung der Sunnas, welche ein frommes Geschlecht eingeführt, nimmt die höchste Stelle ein, denn die Wiederbelebung der Sunnas gehört zu jenen guten Thaten, welche fortdauern und nicht zu Grunde gehen. Die Ungerechtigkeit der Hirten ist der Untergang der Herde und dass man Unterstützung verlangt von anderen als zuverlässigen, guten (d. h. frommen) Leuten, ist der Ruin des Gemeinwesens“. So Hess sich der ‘abbâsîdische Chalif berathen und dieser Geist durchzieht den ganzen Entwurf des Abû Jûsuf, in welchem er alle Gebiete der öffentlichen Staatsverwaltung auf Grundlage der Sunna zu regeln unternimmt und nicht müde wird, dem Chalifen die Lehre, die er ihm als Vertreter der göttlichen Ordnung in den soeben angeführten einleitenden Worten ertheilt, von Fall zu Fall zu wiederholen. „So wird uns vom Propheten überliefert, und ich bitte Gott, dass er dich einen von jenen werden lasse, die an seinen Thaten ein Beispiel nehmen (an jağ‘alaka mimman istanna biğ‘lihi)“.¹ Hârûn war nicht der einzige Chalife, welcher die Gottesgelehrten hinsichtlich der Regierungsgesetze zu befragen für gut fand. Ohne jetzt noch die Daten aus der Zeit des Verfalles des Chalifates in Betracht zu ziehen, wollen wir nur erwähnen, dass auch Al-Muhtadf von dem Theologen Al-Chaşşâf (st. 261) ein Gutachten über die Verwaltungsgesetze abverlangte,² welches gleichfalls den Titel Kitâb al-charâğ erhielt.³

So pünktlich nun auch die Theologen den Chalifen die Richtung vorzeichneten, in welcher sie im öffentlichen Leben die Sunna zur Geltung zu bringen haben, so indulgent zeigten sie sich gegenüber dem privaten Leben

1) Kitâb al-charâğ p. 43, 12

2) Fihrist p. 206, 14

3) Flügel, Die Krone der Lebensbeschreibungen p. 85 Anm. 44

der Herrscher, welches, wie wir (oben p. 58) gesehen haben, nicht immer der Rolle entsprach, welche die „Imāme“ in ihrem Verhältniss zur Gemeinde darzustellen sich berufen fühlten. Auch dieser privaten Seite der Lebensführung der Chalifen trugen ihre Hoftheologen vollauf Rechnung. Sie zeigten sich gelehrt und scharfsinnig, wenn es galt, für die sunnawidrige Lebensweise des genussstüchtigen Herrschers religiöse Titelchen zu finden. Derselbe Abū Jūsuf, der über die Sunna, als die alleinige Richtschnur des Beherrschers der Gläubigen so salbungsvoll zu declamiren verstand, weiss auch das Gewissen des Chalifen zu beruhigen, wenn es galt, ihm einen im Sinne der Religion versagten Genuss zugänglich zu machen. Mit elastischer Dualektik holt er seine Beschwichtigungsargumente für Hārūn al-Rashīd aus demselben Religionsgesetz, aus dem er seinen Text schöpft, wenn er gegen die böse Welt zu eifern hatte. Man lese nur ein diesbezügliches Kapitel aus Al-Silafī's (st. 578) „Tayūrrujāt“, welches Al-Suyūṭī in sein geschichtliches Compendium übernommen hat,¹ und man wird da erbauliche Beispiele finden.

Auch der Vater des Hārūn al-Rashīd hatte einen gefälligen Hoftheologen, der ihm gerne einen theologischen Liebesdienst erwies, um die Belustigung des Hofes mit der Sunna in Einklang zu bringen. Der Chalife Al-Mahdī liebte eine Art des Sportes, deren Uebung im Sinne der orthodoxen Gesetzesauffassung strenge verpönt war: das Wettfliegen der Tauben. Auch das jüdische Gesetz verpönt diese Unterhaltung und erklärt jene, die ihr fröhnen, als zur Zeugenschaft und Eidesleistung unzulässig. Gleichen Sinnes sind die muhammedanischen Gesetzgeber.² Die Einwohner der sündigen Stadt Sodom, welche Allāh ihrer Missethaten wegen vom Erdboden vertilgte, haben dies Spiel erfunden, und wer es betreibt, „stirbt nicht, ohne die Qual der Armuth geschmeckt zu haben“.³ Nun wollte der Chalife nicht im Widerspruch mit dem Gesetz handeln. Es fand sich auch ein Schriftgelehrter, Ġajāth, welcher die Scrupel des Chalifen beschwichtigen konnte, indem er das Gesetz der Lebensweise seines Herrn anpasste. Eines Tages producirte er folgenden Traditionssatz: Wettlauf ist nur gestattet mit

1) Ta'rich al-chulafā' p. 114, die Nachrichten sind auf Ibn al-Mubārak (st. 181) zurückgeführt. Sind diese Geschichten vielleicht von Traditionsanhangern aus Gehässigkeit gegen den Rā'j-juristen Abū Jūsuf ersonnen worden?

2) Allerdings hatte man bereits — wohl angesichts der bestehenden Verhältnisse — im III. Jahrhundert die Beschränkung hinzugefügt, dass die Verpönung der Zeugenschaft nur dann durchgeführt wird, wenn die Uebung des Sportes den Betreffenden so sehr zur Leidenschaft wird, dass sie darüber die Gebete und sonstige religiöse Pflichten vernachlässigen. Al-Chassāf, Adab al-ḥādī fol. 87^b.

3) Al-Damīrī I, p. 324, dort wird aber die Geschichte mit Bezug auf Hārūn al-Rashīd und den Theologen Abū-l-Bachṭai' erzählt.

Thieren, welche Klauen, Hufe¹ oder Flügel haben. Dieser Satz sollte nun mit einem Schlage den als verpönt betrachteten Sport des Regenten in die Reihe der gesetzlich erlaubten Vergnügungen erheben. Der fromme Mann hatte nämlich die Worte „oder Flügel“ interpolirt² und für diese zum Zwecke der Beruhigung des orthodoxen Gewissens des Herrschers der Rechtgläubigen unternommene Fälschung erhielt er ein fürstliches Ehrengeschenk.³ Man erzählt zwar, dass der Chalife, dem der Betrug nicht verborgen blieb, nachher alle in seinen Taubenschlägen befindlichen Tauben tödten liess, weil sie die Veranlassung zur Fälschung der Worte des Propheten boten; aber die Erzählung zeigt uns für jeden Fall, wessen ein Hoftheologe in Sachen der Traditionsbehandlung fähig war. Die Theologen, welche die Theorie im Einklang mit den Uebungen des Lebens erhalten wollten, mussten zu solchen Schlichen greifen. Diese Rücksicht bildete einen der hauptsächlichsten Factoren in der Geschichte des Wachstums des Ḥadīth. Nicht nur am Hofe des Fürsten war der Taubenflug eine uneingeschränkt ausgeübte Belustigung. Im III. bis IV. Jahrhundert war dies Spiel im Irak allgemein verbreitet.⁴ Erst in jenen dusteren Zeiten, in welchen die Autokraten des muhammedanischen Reiches nach Einbusse ihrer weltlichen Macht zu pfaffischen Finsterlingen, zu Executoren der orthodoxen Schrullen ihrer Schultheologen wurden, vernichtet der Chalife Al-Muḩṩadī (467 — 487) die Taubenschläge und verbietet das Taubenspiel.⁵

Das Emporkommen der ‘abbāsīdischen Dynastie ist also der Zeitpunkt, in welchem das Streben nach der Sunna, als Wissenschaft und als Richtschnur des Lebens, einen officiellen Charakter erhält. Zur Zeit der Umejjaden sassen die Ahl al-‘ilm, die Medīnenser und jene Männer, welche ihre Richtung pflegten, gleichsam im Schmollwinkel zurückgezogen und betrachteten mit innerem, aber bedeutungslosem Groll die böse Welt. Jetzt wird ihr Hervortreten offen begünstigt und sie üben öffentlichen Einfluss. Nun beginnt auch ihre Wissenschaft einen Aufschwung zu nehmen. Erinnern wir uns nur daran, wie die Umejjaden diese Leute behandelten (p. 32). Wie ganz anders stehen sie im Ansehen bei Ḥārūn al-Rashīd! Man sehe nur,

1) Ein ägyptischer Statthalter, Abū Ḥālid Jezīd b. ‘Abdallāh (Mitte des III. Jahrhunderts), der sich viel mit Abschaffung von Bida’ zu thun machte, ging so weit, selbst das Wettrennen der Pferde abzuschaffen, er verkaufte alle für den Wettlauf bestimmten Pferde, Abū-l-Mahāsīn I, p. 741 oben.

2) Die Regel lautet bei Abū Dāwūd I, p. 256 oben. *lā sabaka illā fī chuffin au fī ḥāfirin au nashn* = Al-Tirmidī I, p. 317, 7 v. u.

3) Kutb al-dīn, Chron. Mekka p. 98.

4) Al-Mas’ūdī VIII, p. 379.

5) Ibn al-Athīr X, p. 85.

welche Ehre dieser mächtige Fürst dem medinensischen Lehrer Mālik b. Anas erwies,¹ trotzdem dieser Theologe nicht zu den unbedingten Anhängern des herrschenden Hauses gehörte.² Auch in der Verwaltung kommt ein ganz anderes Verhältniss zum religiösen Element zur Geltung. Unter den Umejjaden merken wir kaum etwas vom Einfluss des letztern auf die öffentlichen Angelegenheiten. Dafür kennen wir folgende Bestellungsurkunde des Hārūn al-Rashid für den zum Statthalter in Chorāsān ernannten Harthama: „Er (der Chalife) trägt ihm (dem Statthalter) die Gottesfurcht (taqwā Allāh) auf und den Gehorsam; er möge in allen Dingen, die ihm zukommen, das Buch Gottes zur Richtschnur nehmen, gestatten, was in demselben erlaubt ist, und verbieten, was in demselben untersagt wird. Bei zweifelhaften Dingen soll er einhalten und die Autoritäten des Gesetzes, der Religion und der Kenntniss des Gottesbuches befragen.“³ Und die Berathung derselben blieb in der Folge immerfort maassgebend. Al-Mutawakkil's Ermordung geschah auf Grund eines Fetwā, welches die Fuḳahā' seinem Sohn und Nachfolger Al-Muntaṣir gaben.⁴

Nun finden auch die Theologen den Boden vor, um die während der Umejjadenzeit völlig zurückgedrängte, in gewissen Theilen noch ganz unbekannte (vgl. oben p. 30) Sunna zur praktischen Geltung zu bringen. Im 'Irāq bringt z. B. Shu'ba (st. 160) die Sunna zur öffentlichen Herrschaft;⁵ wie er es anstellte, die richtige Sunna zu ergründen, können wir beispielsweise auch daraus ersehen, dass er sich wegen der correcten Form des Gebetsrufs (aḏān) an einen frommen Mu'edḏin wendet, der seine Kenntniss wieder einem anderen Berufsgenossen verdankte — sie werden mit Namen genannt — welcher die maassgebenden Regeln auf Ibn 'Omar zurückführen konnte.⁶ — In Merw und Chorāsān⁷ war es zu allererst Al-Naḏr b. Shumejl (st. 204), der daselbst die Sunna öffentlich machte (aḏhara al-sunna) und ebenso erfahren wir vom Samarḳander 'Abdallāh al-Dārimī (st. 235): „Er machte die Sunna in seiner Heimath öffentlich und übte Propaganda für dieselbe, vertheidigte sie und unterdrückte jene, die ihr zuwiderhandelten“. Eine solche Action war nur in Folge des Geistes möglich, der unter den

1) Fragmenta hist. arab p 298. vgl. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p 265 ff

2) Eine Notiz darüber bei Al-Ṭabarī III. p 200

3) Al-Ṭabarī III, p 717, 10. Fragmenta hist. arab. p 314, 6 ff.

4) Fragm. p. 561, 5.

5) Tahḏīb p. 315, 4 v. u.

6) Abū Dāwūd I, p. 54 Al-Nasā'ī I, p 59.

7) Tab. Huff. VI nr 64. Tahḏīb p 594 Huff IX nr. 5 vgl. für Andalus ibid. nr 1

‘Abbāsiden im öffentlichen Leben gefordert und unterstützt wurde. Aber wir können aus den angeführten Daten auch dies ersehen, wie schlecht es um das sunnitische Leben in der vorangegangenen Periode gestanden haben mag und wie spät das, was man muhammedanisches Gesetz nennt, im öffentlichen Leben der muhammedanischen Gesellschaft sich zu thatsächlicher Norm erhob. In Segestan wurden noch im III Jahrhundert die Ehen unter Umständen geschlossen, unter welchen im Sinne der Sunna die Eheschliessung völlig ungültig ist, und erst dem Kādi Abū Sa‘īd al-Isfahānī (st. 328) gelang es, den Sunnagesetzen in dieser Richtung Geltung zu verschaffen.¹

Der öffentlichen Anerkennung und Aneiferung der der Sunna entsprechenden Führung im privaten Leben und in der öffentlichen Verwaltung und Rechtspflege entsprach auch natürlicherweise eine freiere Entfaltung des Studiums der Tradition des Propheten, als wie dies unter den Umejjaden möglich war. Damals fristeten diese Forschungen sozusagen nur ein latentes Dasein und mit der Uebung des Lebens standen sie im allgemeinen kaum in ernstlicher Fühlung. Erst jetzt wird in grossem allseitigem Umfange nach dem Ḥalāl waḥarām, nach dem Erlaubten und Verbotenen, nach rituellen und gesetzlichen Anordnungen geforscht. Ueber alle Details der Beziehungen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens bestrebt man sich Documente zu produciren, welche die Signatur des Propheten tragen. Früher war dies noch nicht in so grossem Umfange geschehen. Wenn wir bedenken, dass Mālik b. Anas in der Mitte des II Jahrhunderts nur erst 600 auf das gesetzliche Leben bezügliche Aussprüche des Propheten vorlegen konnte, so können wir uns einen Begriff davon machen, wie wenig die Umejjadenzeit in dieser Beziehung vorgearbeitet hatte. Es scheint, dass die Thätigkeit der Partei der Frommen, sich vorwiegend auf die Pflege und Hervorbringung moralischer und ascetischer Lehren,² sowie jener Aussprüche erstreckte, welche in gewisser Beziehung zur politischen Lage, ihrer Ansicht von derselben und ihren Hoffnungen auf einen baldigen Umsturz der herrschenden gottlosen Verhältnisse stand. Wenigstens scheinen es Sentenzen solcher Art zu sein, welche mehr als die gesetzlichen Traditionen ins grosse Publicum, in die weiteren Kreise des Volkes drangen. Das für eine Provinz des Islam zur Verfügung stehende Zeugniss gilt wohl im allgemeinen auch für andere Theile des grossen Reiches. Unter den nach Aegypten eingewanderten Muhammedanern wurden im I Jahrhundert ausschliesslich solche Nach-

1) Ibn Chalikân nr 157 ed. Wustenfeld II, p. 88.

2) Eine Art Agādā. Al-Ḥaǧǧāǧ lässt aus der Moschee einen Muhaddith kommen, um sich durch dessen Erzählungen eine schlaflose Nacht zu verkürzen. Al-Mas‘ūdī V, p. 312

richten gepflegt und in Form der Tradition von Mund zu Mund verpflanzt (jatahaldathîna), welche unter den Namen „Malâhim“ und „Fitân“ bekannt sind, d. h. prophetische Eröffnungen¹ über die Revolutionen und Umwälzungen im Reiche — nach Art unserer hundertjährigen Kalender und ähnlicher Volksbücher. Die Aegypter gaben sich nur mit solchen Traditionen ab, bis Jezîd b. Alî Habib (st. 128), der Sohn eines nubischen Kriegsgefangenen,² die Beschäftigung mit dem Halâl waḥalâm und mit dem Religionsgesetz (al-fikḥ) einzubürgern versuchte.³

VIII.

Von oben her begünstigt, oder zum mindesten nicht durch Missachtung behindert, konnte nun das Studium des Gesetzes einen freien Aufschwung nehmen und die kâiglichen Bausteine, die das I. Jahrhundert des Islam im geräuschlosen Verkehr der zurückgedrängten Schriftgelehrten niedergelegt hatte, konnten sich nun in stetiger Vermehrung zu einem Gebäude der muhammedanischen Gesetzwissenschaft erweitern. Dies war vorwiegend die Arbeit des II. und III. Jahrhunderts, und man muss nicht wenig den Eifer bewundern, der innerhalb anderthalb Jahrhunderte ein Stück Arbeit zustande brachte, welches beispielsweise bei den Römern den Entwicklungsprocess vieler Jahrhunderte erforderte.

Wir haben gesehen, der Chahfe selbst wollte darüber orientirt sein, was innerhalb des gesetzlichen Lebens im Sinne der Religion Rechtens sei, und die Theologen der nächsten Generation saumten nicht, unablässig Material herbeizuschaffen. Zur richtigen Beurtheilung dieser Thätigkeit dürfen wir ein Moment nicht aus dem Auge verlieren.

Die Vorarbeiten der vorangegangenen Geschlechter waren viel zu dürftig, um auf dieselben ein System des muhammedanischen Gesetzes aufbauen zu können. Hinsichtlich der elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens herrschte auch in einer und derselben Provinz des Islam keine feste abgeschlossene Norm. Das Geschlecht der „Nachfolger“ war ja zuweilen nicht einmal hinsichtlich der koranischen Gesetzgebung im Klaren, trotzdem es

1) Das Wort malhama (im sing.) bedeutet auch: „Vorherbestimmung, geheimnissvoller Rathschluss Gottes“. Von Ibn al-Hanafîja wird der Ausspruch überliefert, dass der Martyrertod des Husejn in der „weisen Erwahnung (fi-l-dîkr al-ḥakîm, ein bemerkenswerther Ausdruck) vorhanden gewesen sei, dass er eine Malhama war, die über ihn verhängt wurde, eine Gnadengabe (karâma), die ihm Allâh bescheerte, Al-Tabari II, p. 607, 8. vgl. auch bei D. H. Müller, Buigen und Schlosser I. p. 67, 9; 75, 17.

2) Jâkût II, p. 599.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 343, Al-Nawawî zu Mushm I, p. 131.

von allem Anfang an feststand, dass an dieser Grundlage des religiösen Gesetzes nicht gerüttelt werden dürfe. 'Abdallāh, der Sohn des Abū Hurejra, befragte den Sohn des 'Omar, ob man Fische, die das Meer auswirft, gemessen dürfe. Der befragte Religionskundige glaubte diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Bald liess er sich einen Koran kommen, und da stiess er auf die Stelle 5: 97, aus welcher er folgern musste, dass er dem Sohn des Abū Hurejra eine unrichtige Antwort ertheilt habe¹. Man kann nun denken, welche Unsicherheit in Bezug auf Fragen und Verhältnisse obschwebte, welche im Koran nicht vorgesehen waren. Hinsichtlich der primitivsten Speisegesetze wusste man in dieser Zeit noch keinen Bescheid. Die widersprechendsten Nachrichten werden z. B. darüber angeführt, ob man Pferdefleisch als Speise benutzen dürfe². Ebensolche Unsicherheit herrschte mit Hinsicht auf gesetzliche, z. B. erbrechtliche Fragen³ und auf allen anderen Gebieten des sogenannten Rechtes. Nur die Voraussetzung, dass in den alten Zeiten auch die elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens nicht Gegenstand normativer Bestimmung waren, kann uns die Unsicherheit und Schwankung in den meisten alltäglichen Fragen erklären. Ohne diese Voraussetzung wäre es ja kaum begreiflich, wie im II. Jahrhundert sowohl in rituellen als auch gesetzlichen Fragen in den verschiedenen orthodoxen Madhāb, ja innerhalb eines und desselben Madhāb, von einander verschiedene Lehren aufkommen konnten, mit denen dann die harmonisierende Theologie nichts anderes anzufangen wusste, als sie als nebeneinander gleichberechtigt anzusehen, ja sogar ihre Verschiedenheit als Segen für die Islam-gemeinde zu erklären.⁴ Schon 'Omar II — an ihn werden ja gewöhnlich religiöse Verfügungen geknüpft — soll das Ansinnen, für die ganze muhammedanische Gemeinde eine einheitlich übereinstimmende Norm zu schaffen, zurückgewiesen und in Folge davon in die entferntesten Provinzen einen Erlass gesendet haben, nach welchem jede derselben sich an die Lehren der örtlichen Fuḳahā' halten möge⁵.

Die muhammedanischen Theologen schlugen in der Ausbildung der Gesetzeswissenschaft (Fīḫ) zwei verschiedene Wege ein.

1. Der natürlichere und wir dürfen auch sagen ehrlichere von beiden, war derjenige, den die sogenannten Ashāb al-ra'j⁶ betraten. Ḥadīthe, welche

1) Al-Muwatta' II, p. 357

2) Abū Dāwūd II, p. 93.

3) Ein interessantes Beispiel hierfür bietet Al-Mas'ūdī V, p. 335

4) Zāhiriten p. 94 ff. Zu den dort angeführten Stellen noch Kutb al-dīn, Chron. Mekk. p. 210, 3 ff. Derselbe Grundsatz wird auch auf dogmatische Unterschiede ausgedehnt Al-Tabaī II, p. 19 ult. (dem Mu'āwja zugeschrieben)

5) Al-Dārimī p. 79 Bāb ichtilāf al-fuḳahā'

6) Weitläufigeres Quellenmaterial über dieselben s. in meinen Zāhiriten p. 5 ff.

das Gesetz normierten, waren aus dem I Jahrhundert nicht in so reichlicher Masse überkommen, dass sie zur Regelung aller Verhältnisse ausgereicht hätten. Mit die-~~em~~ dürftigen Material sollte man nun für alle Momente des Fikih sein Auskommen haben. Wollte man nicht mit neuen Falsificaten und erdichteten Traditionen alle Lucken des documentarischen Materials ausfüllen, so musste man das geringe Vorhandlene auf speculativem Wege mit allen methodischen Mitteln der Gesetzdeduction, die erst zu schaffen waren, bearbeiten, und vermittels weitgehender Befugnisse, die man eben dem deductiven Element einräumte, ein Rechtsgebäude aufbauen, welches in seinem positiven Theile Resultate aufwies, die nicht im Hadith, sondern in der eigenen Geistesarbeit der Gelehrten begründet waren. Vielfach übernahm man auch Rechtsbestimmungen aus dem römischen Recht, diesem System, welches seine welterobernde Macht auf diesem Wege freiwilliger Unterwerfung unwillkürlich auch auf die Völker des Islam auslehnte. Dieselben gesellschaftlichen Anknüpfungs- und Berührungspunkte, in welchen Kremer die Anlässe nachgewiesen hat, durch welche die dogmatischen Thesen und Streitfragen des orientalischen Christenthums in den geistigen Verkehr des Islam eindringen,¹ sind es auch, welche das Eindringen der byzantinischen Rechtslehren und Rechtsmethoden erklären.² Die Entlehnung solcher den kanonischen Juristen der eroberten Länder abgelernter Rechtslehren und positiver Rechtssätze ist bereits öfters betont worden.³ Auch allgemeine Rechtsprincipien wurden vielfach entlehnt, wir erinnern nur an das oberste Princip der Processordnung: *affirmanti incumbit onus probandi*, und dass der Ehd in erster Reihe dem Geklagten obliegt,⁴ an die verschiedenen Arten der Praesumption, welche — wie es mindestens wahrscheinlich ist — die

1) Culturgeschichtliche Streifzüge auf d. Gebiete d. Islams p 2—8

2) In meiner ungarischen Abhandlung Ueber die Anfänge der muhammedanischen Gesetzwissenschaft (Budapest 1884 Abhandlungen der ungar. Akad d WW) habe ich über diese Frage weitläufiger gesprochen; ich hoffe, in weiterer Fortsetzung dieser „Studien“ jene Abhandlung in neuer Bearbeitung vorlegen zu können.

3) Engel, Einleitung zu seiner Māweidī-ausgabe p. XVI. Van den Dozy, De contractu do ut des p 17. 148 Kremer, Culturgeschichte des Orients I Bd IX Kap. passim, das wichtigste Beispiel p. 332. Hemi Hugues, Les origines du droit musulman. La France judiciaire 1880 p 252—265 (vgl. Daeste, Journal des Savants 1882 p 252—265) Van Berchem. La propriété territoriale sous les premiers Califes (passim), vgl. Dugat. Cours complémentaire de géographie, histoire et législation des états musulmans Leçon d'ouverture (Paris 1873) p 33

4) al-bayyina 'alā-l-muddā'i wal-jamin 'alā-l-muddā'a 'aleyhi. B. Rahn nr 6 Shahādāt nr. 19 20 Al-Tirmidī I, p 251, das letztere Princip scheint bei den Arabern in alter Zeit eingebürgert, vgl. die Procedur in Aḡ VIII, p 103 f.

muhammedanischen Gesetzgelehrten direct aus jener Quelle entlehnt haben Viel entscheidender ist die Thatsache, dass die Anschauung über die Rechtsquellen, sowie über die Methoden der Rechtsdeduction aus jener fienden Quelle entlehnt worden sind. Die *consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas* ist fast wörtlich in das System der muhammedanischen *Fukahā'* übernommen worden. Auch das Recht des *Ra'j* (Meinung) scheint nur eine arabische Uebersetzung der *opinio prudentium* zu sein, sowie auch die Befugniss, die man den *Fukahā'* hinsichtlich der *interpretatio juris civilis* einräumte, nicht unbeeinflusst vom römischen Rechte entstand. Es ist nicht möglich, diese eine monographische Behandlung erheischende wichtige culturhistorische Frage an diesem Orte weitläufiger auszuführen. Aber so viel ist auch aus den vorhergehenden Andeutungen ersichtlich, dass die muhammedanischen Juristen in Syrien und Mesopotamien, welche in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts ein muhammedanisches Gesetzsystem zu bearbeiten sich anschickten, keine Arbeit verrichteten, die — wie Renan meint — „aus dem arabischen Genie“ emporgewachsen¹ Das *Fikh* ist ebensowenig Produkt des arabischen Geistes, wie es die Grammatik (*naḥw*) und die dogmatische Dialektik (*kalām*) sind. Und die Muhammedaner älterer Zeiten hatten ein klares Bewusstsein von diesem importirten Charakter des *Fikh* Als Document dieser Ueberzeugung und des aus derselben stammenden Widerwillens ist folgender Ausspruch, als dessen Urheber 'Urwa b al-Zubejr genannt wird, charakteristisch; in demselben ist der Widerwille gegen die unarabische, zumeist auch von Mawālī cultivirte Methode der Gesetzwissenschaft maskirt, aber nicht verborgen „Die Sache der Banū Isrā'īl hörte nicht auf, auf gutem Wege fortzuschreiten, bis dass die der Nation neu angeworbenen Elemente, die Kinder fremder Gefangener, welche die Banū Isrā'īl von fremden Nationen erbeuteten, erstanden und unter ihnen das *Ra'j* lehrten und sie damit irre führten.“² Die allerersten und bedeutendsten Repräsentanten dieser Richtung waren fremden, nichtarabischen Ursprungs, der bedeutendste unter ihnen, Abū Ḥanifa, war von persischer Rasse³ Diese sind die Urheber dessen, was Renan als das ur-eigenste Product des arabischen Geistes betrachtet, oder ein älterer französischer Schriftsteller sogar als ein Product der „Wüste“ bezeichnete.⁴

1) *Histoire générale des langues sémitiques* 3 Aufl p 380 f

2) *Al-Dārīmī* p. 28 = *Ibn Māga* p 7 oben: mā zāla amr B Isrā'īl mu'tadīlan lejja fihū shej' hattā nasha'a fihū al-muwalladūn abnā' sabā'j al-umam abnā' al-nisā' allatī sabat B. Isrā'īl min ġe'rihim fakālū fihū bil-ra'j fa'adallūhum

3) vgl. *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shī'a* p. 69

4) Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient 1830—31* (Bruxelles 1841) III, p 183

2. Diese selbständige unabhängige Methode, das System der muhammedanischen Gesetzkunde aufzubauen, wird gewöhnlich an den Namen des Imām Abū Ḥanifa (st 150) angeknüpft, aber er war, wie anderswo nachgewiesen wurde,¹ nicht der erste Begründer derselben, sondern jener Lehrer, in dessen Schule diese Methode ihre grösste Vollendung erreichte.

Schon unter seinen unmittelbaren Schülern beginnt die Reaction gegen das ungetriebte Raʿj-system. Abū Jūsuf beruft sich auf Traditionen, in Fällen, wo man auf Grund der Analogie anders lehrte, und widerspricht seinem Lehrer Abū Ḥanifa mit Berufung auf die Ueberlieferung.² Al-Shejbānī, der andere grosse Schüler des Abū Ḥanifa, sucht in Medina zu den Füssen des Mālik ibn Anas nach traditionellen Grundlagen für die Lehren des Fikh und bestrebt sich, in einem besondern Werke³ das der Lehre des Abū Ḥanifa zu Grunde liegende Hadith-material aufzuweisen. Er repräsentirt den rechten Flügel der Raʿj-partei. Zu klarem Ausdruck gelangt jedoch dies Streben in einer dem Raʿj gegnerisch entgegenstehenden Schule, in jener Schule nämlich, deren Anhänger sich Ashāb al-ḥadīth nennen. Sie ist junger als die Raʿj-schule und ist aus Opposition gegen die Methode derselben entstanden. Ihre Anhänger wollen alles Gesetz auf die Autorität des Propheten, also auf regelrechtes Ḥadīth zurückgeführt wissen. Wir haben gesagt, dass der Weg, den sie beschritten, der weniger ehrliche war; denn es lässt sich denken, dass bei dem geringen Material von Ḥadīthen, das am Beginn dieser gesetzentwickelnden Thätigkeit zur Verfügung war, zum grossen Theil die Ḥadīthe erst zu verfertigen oder zu accomodiren waren, welche die Autorität einer bestimmten Doctrin bilden sollten. Das Raʿj, das Gesetz als Resultat selbständiger Erschliessung, sollte um jeden Preis zurückgewiesen werden; das noch so schwach beglaubigte Ḥadīth war der letztern vorzuziehen. Oft handelt es sich ja der Natur der Sache nach nur um einen Streit um Worte; denn die Ḥadīth-leute gaben dasselbe Gesetz auf Grund des Ḥadīth, welches die Raʿj-leute nach Maassgabe selbständiger Folgerung herausbrachten. Aber das Princip musste gerettet werden und sollte die Rettung auch nur durch Fälschungen erreicht werden. „Zurechnungsfähige Autoritäten sind jene, welche sagen: ḥaddathanā, achbaranā, an den übrigen ist nichts Gutes“ — so sagt Aḥmed b. Ḥanbal.⁴ Aus diesen Kreisen sind die vielen abträglichen Urtheile über Abū Ḥanifa⁵ hervorge-

1) Zāhirīten p 13

2) Kitāb al-charāḡ p. 36, 10 ff. 39 unten. 109, 2 u. a. m.

3) Al-āthār. Hschr der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Katalog III, p. 2

4) Bei Ibn Bashkuwāl ed. Codera p. 252.

5) Die älteste Zusammenstellung solcher Urtheile ist bei Ibn Kutayba, Muchtalif al-ḥadīth p. 63 ff. zu finden

gangen, welche zu entkräften zu den Aufgaben der spätern Generation gehörte, in welcher der Gegensatz zwischen Ra'j und Hadith nur noch theoretische Bedeutung hatte

Da es in den meisten gesetzlichen Fragen keine feststehende Praxis gab, so war dem nicht auszuweichen, dass je nach der Ansicht der Theologen in den verschiedenen Kreisen mit Hinsicht auf eine und dieselbe Frage verschiedenartige, einander widersprechende Hadithe im Sinne der betreffenden Lehrmeinungen erdichtet oder aus dem frühern, von altersher überkommenen Material weiter fortgepflanzt wurden, welche dann als Stütze der bezüglichen individuellen Ansicht, oder eines in gewissen Kreisen schon von früher bestehenden Usus — denn oft soll ja das Hadith nur den Usus rechtfertigen — zu dienen berufen war. Man fragte im Kreise der Ashâb al-hadith um diese Zeit nicht viel um die Beglaubigung, um die volle Würdigkeit der Gewährsmänner der beigebrachten Sätze. Die strenge Prüfung der Gewährsmänner des Isnâd hat sich erst in späterer Zeit entwickelt, als die Leichtigkeit der Traditionenfälschung die Ueberlieferung zur Stützung aller möglichen, von den orthodoxen Theologen verpönten religiösen oder socialen Tendenzen geeignet erscheinen liess. Und auch die Form der Ueberlieferung machte ihnen nicht viel Scrupel. Aussprüche, welche nach Art der oben p 38 angeführten Traditionen des Zuhri entstanden und als Hadith des Propheten in Verkehr kamen, konnten in ihren Augen als correcte Beweise gelten. Strenger nahmen es mit der Untersuchung der Entstehung und Form der Verbreitung eigentlich nur die Ra'j-leute im 'Irâk,¹ welche auch ohne directes Hadith sich in den Fragen des Gesetzes zurechtfinden konnten. Die Anhänger jener Partei, welche ohne Hadith nicht fortkommen konnte, mussten nach jedem irgendwie ertraglichen Texte greifen, der ihnen als Beleg für ihre Thesen dienen konnte. Es lässt sich denken, wie uppig unter solchen Umständen das Hadith-fabriciren wucherte.

IX

Die Lehre der Ashâb al-hadith war für den Sinn des muhammedanischen Volkes ein Postulat der Religion geworden. Von den Voraussetzungen des gläubigen Muhammedaners ausgehend gab es nichts Selbstverständlicheres, als dies, dass alles Gesetz auf die Autorität des Buches oder der sonstigen Mittheilungen des höchsten Gesetzgebers der muhammedanischen Kirche, nämlich des Propheten, gestützt sein müsse. Dieser Forderung mussten sich

1) Dies wird aus den interessanten Thatsachen ersichtlich, welche diesbezüglich beim Chaṭīb Bagdādī fol 73 ff. gesammelt sind. Es ist sehr bemerkenswerth, dass auch Al-Buchārī — wie er dies dem Tirmidhī mündlich mittheilte — die Zuhri'sche Art der Traditionsvermittlung (al-'arḍ) nicht missbilligt. Al-Tirmidhī I, p 121 oben.

nun auch die Ra'j-leute bald anbequemen. Die Doctrinen, welche sie auf speculative Weise erschlossen, wollten sie nicht aufopfern und dadurch gerathen sie auf einen sehr schlüpfrigen Weg. Was sie Positives in ihren Schulen lehrten, dafür mussten auch sie selbst Hadithe bringen, oder — und dies war der minder unehrliche Weg — sie mussten sich bestreben, die obwaltenden Hadithe im Sinne ihrer Lehre zu deuten und anzuwenden oder zu accomodiren. Dies sind die baḡrischen, kūfischen u. s. w. Ḥadithe, welche von den Aṣḥāb al-ḥadīth verworfen werden.¹ Es sind Ḥadithe, welche den Resultaten des Ra'j als Argumente dienen sollten. In den späteren Ra'j-schulen (selbst jener, welche Abū Hanifa's Namen führt) nimmt demnach das Ḥadīth formell dieselbe Stelle ein, die es in der gegnerischen Schule einnimmt. Freilich blieb an der Art der Traditionsausbeutung im 'Irāk — hier herrschten ja die Ra'j-schulen vor und darum trugen sie auch den Namen dieser Provinz — die spitzfindige Art haften, welche der Theologe dieser Schulen aus jener Zeit eigen war, in welcher ihre Begründer der freien Folgerung noch mehr Rechte einräumen durften. Man stellte der 'irākischen Schule in dieser Beziehung die ḥigāzenische gegenüber, welche die alten medinensischen Traditionen treuer pflegend, in der spitzfindigen Deutung weniger Talent entfaltete und dem Herkommen weniger Gewalt anthat.² Ihre Benennung als ḥigāzenische Schule ist freilich nur *cum grano salis* hinzunehmen. In Medīna mangelte es nicht an Ra'j-lehrern; wir wollen nur den Rabī'a b. Farrūḥ (st 132, 133 oder 142) erwähnen,

1) vgl. z. B. bei Al-Zukānī zum Muwatta' II, p. 7 (Ibn 'Abd al-barr) p. 12 *āthār baṣrīya kūfīya*, Al-Shāfi', Riṣāla § 34 *warawā-l-Baṣrīyūna u. a. m.*

2) Es ist bezeichnend, dass ein medinensischer Anhänger des Ra'j, Abū Sa'īd, die 'Irākiert verhöhnt, diese antworten mit einem Epigramm, in welchem sie aussprechen, dass das Dīn nur von den 'Irākiern gepflegt wird, während die Medinenser nur für Musikinstrumente (*al-bamm wal-mathnā wal-zū*) Sinn haben (Al-'Ikd III, p. 132 u., 133, 2 ist statt *al-zū* zu lesen *al-dū*). Während im 'Irāk selbst ein Chāld al-Kaṣī die Uebung der Gesangkunst officiell untersagt (Ag II, p. 123 unten), wurden die Mugannūn in Medīna zur gerichtlichen Zeugenschaft zugelassen, woran die 'Irākiert nicht wenig Anstoss nahmen (ibid V, p. 141, 12 ff., vgl. VII, p. 168, 19). Mit welchen Augen der 'irākische Theologe den Sanger betrachtete, dafür bietet die Begegnung des Abū Jūsuf mit dem ḥigāzenischen Sanger Ibn Gāmi' ein Beispiel (VI, p. 70 oben). Die Vereinigung von Gesangkunst und theologischer Gelehrsamkeit, wie dieselbe bei Ibn Gāmi' vorhanden war, gehörte um jene Zeit nicht zu den Seltenheiten (z. B. XIV, p. 45 oben); war ja selbst Mālik b. Anas im Anfang seiner Laufbahn Gesangkünstler und verliess die Kunst nur deshalb, weil er wegen seines hässlichen Gesichtes wenig Aussicht hatte, auf diesem Gebiete vorwärts zu kommen (IV, p. 39 unten). Darauf bezieht sich die Antwort eines Medinensers auf die Frage des Ḥārūn al-Raṣīd: „Wen denn in Medīna den Gesang verpönt? „Wen Gott mit der Strafe des Mālik b. Anas heimgesucht“ (II, p. 78, 14).

weil man ihn vorzugsweise Rabīʿat al-raʿj zu nennen pflegte¹ Und in einem andern Kapitel werden wir ja noch sehen können, dass auch der grosse ḥigāzenische Lehrer Mālik, wollte er nicht den Weg der Fälschung betreten, ohne opinio kein Gesetzbuch schaffen konnte Als hervorragendstes Muster erwähnt er eben jenen Rabīʿa,² von dem er auch Ueberlieferungen übernahm und weiter verpflanzte,³ und dessen Methode er so hoch schätzte, dass er das Urtheil aussprach Die Feinheit des Fikḥ ist geschwunden, seitdem man Rabīʿa zu Grabe getragen⁴ Darin blieb er der ḥigāzenischen Ueberlieferung treu, dass er die Sunna seiner Heimath höher stellte, als die für die neuen Lehren gemünzten Ḥadithe.

Ein sehr bezeichnendes Beispiel auf diesem Gebiete ist die Meinungsdifferenz über die Art der Schenkung, welche man Al-ʿumrā nennt, d. h. eine Schenkung auf Lebenszeit, deren Object mit dem Absterben des Beschenkten auf den Schenker oder seinen Rechtsnachfolger zurückfällt. Diese Art von Schenkungen scheint im alten Gewohnheitsrecht der Araber begründet zu sein,⁵ und zu Mālik's Zeit war sie in Medīna als rechtsgültig anerkannt.⁶ Trotzdem steht ihrer Berechtigung eine Reihe von Traditionsaussprüchen entgegen, welche auch Mālik kennt, und welche die beschränkende Bedingung der ʿUmrā-schenkungen für ungültig erklären, vielmehr den Erben des zeitweiligen Besitzers das Recht zugestehen, nach dem Tode desselben das Object der ʿUmrā als ihr Erbeigenthum zu betrachten.⁷

Wir gedenken nicht, uns hier in die ritualistischen und gesetzwissenschaftlichen Differenzen der verschiedenen Schulen (maḏāhib) tiefer einzulassen. Zum Verständniss der Verschiedenheit der Traditionsbenutzung in der ʿirākischen Schule einerseits und der ḥigāzenischen andererseits,⁸ möchten wir nur ein Beispiel anführen. Es betrifft ein Detail aus dem Ehegesetze des Islam.

1) Die Gegner machten sich über ihn sowie über seinen Zeitgenossen Abū Ḥanīfa und andere Raʿj-lehrer (Zāhiriten p 16) lustig und ersannen boshafte Anekdoten zum Nachtheil derselben Den Rabīʿa brachte man in den Ruf eines Schwätzers, Al-Ġāhiz, Bajān fol 17*

2) Bei Ibn Bashkuwāl p 164, 10

3) z. B. Al-Muwattaʿ II, p. 28.

4) Bei Al-Zurkānī III, p. 44

5) Folgt aus Lebīd p 22 v 4 wamā-l-mālu illā muʿmaiʾatun wadʿū

6) Al-Muwattaʿ III, p 224.

7) Die einander entgegenstehenden Traditionen sind am reichlichsten mitgetheilt bei Al-Nasāʿī II, p. 74—77, vgl. Abū Dāwūd II, p. 71. 72

8) Die Differenzpunkte dieser beiden Schulen hat zu allererst Al-Wākidī, der Chronist, zusammengestellt, auch die ʿUmrā-frage hat er behandelt, Fihrist p. 99, 10.

Gelegentlich der Unterwerfung des Thakff-stammes — so wird berichtet — bot sich Muhammed zu allererst die Gelegenheit dar, eine Entscheidung darüber zu treffen, was mit den Weibern eines neubekehrten Heiden zu geschehen habe, den das Bündniss der Ehe zu gleicher Zeit mit mehr als vier Ehefrauen verbindet. Der zum Islam bekehrte Gejlân hatte nämlich zehn Frauen. Der Prophet befahl ihm, von diesen Frauen „vier zu behalten und sich von den übrigen zu trennen“. ¹ Diese Entscheidung ist die Hadithquelle der Rechtsentscheidung für jeden ähnlichen gegebenen Fall ² Nur wird der eben angeführte Entscheidungsspruch Muhammed's in den beiden Schulen verschieden aufgefasst. Die Higâzener, den Buchstaben und Wortlaut des autoritativen Satzes erfassend, sagen, es sei gleichgültig, welche Frauen entlassen werden, ³ der Prophet verlange nur, dass vier Frauen behalten, die übrigen entlassen werden sollen. Die 'Irâkier, nach der Ratio des Gesetzes forschend und dieselbe hervorhebend, legen Gewicht darauf, dass nach muhammedanischer Auffassung nur die ältesten vier Frauen rechtmässige Gattinnen waren, die Ehe mit den späteren aber in muhammedanischem Sinne nicht mehr eingegangen werden durfte. Wenn nun ein Heide, der in solcher Weise unstatthaften ehelichen Verbindung lebt, dieselben löst, so darf derselbe vier Frauen in der Reihenfolge ihrer Anciennetät beibehalten, und diejenigen Frauen, welche er als fünfte, sechste u. s. w. heimgeführt, müssen als illegitim entlassen werden. ⁴

Wir können hier den Einfluss des speculativen Elementes auf die Methode der 'irâkischen Auslegung erfahren. Und eben dieses Deuteln — wodurch sie eine anerkannte Tradition ihrer selbständigen Lehre zu accommodiren strebten — war den Gegnern zuwider. Als der Medînenser 'Ubejdallâh b 'Omar, Urenkel des Châlfen 'Omar I, in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts nach 'Irâk kam, fühlte er sich veranlasst, den Leitern des dortigen religiösen Lebens den Vorwurf zu machen, dass sie die religiöse

1) Al-Shejbânî p 240

2) Aus den Traditionen bei Abû Dâwûd I, p 222 ist dies noch deutlicher ersichtlich, dort lässt man den Propheten sagen: ichtar minhâ arba'an

3) vgl. Ibn Hâgâr IV, p. 690 Von Ibn 'Ureij: „Der Islam kam, und Abû Su'fân b Harb hatte sechs Frauen, auch Safwân b Umejja hatte sechs Frauen (folgen die Namen derselben) . . . Er schied sich in der Folge von Umm Wahab, sie war nämlich schon bejahrt, von Fâchita bint al-Aswad aber trennte ihn das Gesetz des Islam, denn sein eigener Vater hatte sie früher zur Frau, später, während der Regierung 'Omar's, trennte er sich auch von 'Âtika (nicht in Folge des Gesetzes, sondern aus freiem Entschlusse)“. (Umm Wahab und Fâchita stehen in der Aufzählung der sechs Frauen an erster und zweiter Stelle).

4) Bei Al-Suhejlî zu Ibn Hishâm, Anmerkungen p 199

Wissenschaft verderben und verdunkeln.¹ Mālik b Anas traute mit Ausnahme des einzigen Hushejm b Bashīr aus Wāsit (st. 183) keinem einzigen seiner 'irākischen Zeitgenossen die Fähigkeit zu, mit dem Hadīth richtig umzugehen.² Für diesen Widerwillen gegen die 'irākische Art haben die Gegner derselben Anhaltspunkte in der alten Geschichte des Islam ersonnen. Zur Zeit 'Omar's I. lassen sie einen Mann aus dem 'Irāk, Šabīg b. 'Isl, in den Armeen der Rechtgläubigen, welche damals in verschiedenen eroberten Provinzen im Lager standen, herumreisen und Zweideutigkeiten des Korān erklären. Er kommt auch nach Medina und wird dort von 'Omar in erbärmlicher Weise durchgeprügelt, und alle Menschen werden gewarnt, mit ihm umzugehen.³ In der schadenfrohesten Weise erzählen die Traditionarier die Bestrafung des Šabīg,⁴ so wie auch über die Spitzfindigkeiten, die er zum besten gab, Anekdoten in Umlauf gesetzt wurden, welche diese ganze Richtung der Beschäftigung mit der Religionsgelehrsamkeit ins Lächerliche zu ziehen berufen waren.⁵

Aber nicht nur in abgeleiteten Einzelfragen der Gesetzanwendung finden wir die beiden Schulen in verschiedenen Richtungen auseinander streben. Zuweilen betrifft ihr Gegensatz auch allgemeinere Fragen der Gerechtigkeitspflege. Um hierfür mindestens ein Beispiel anzuführen, wollen wir erwähnen, dass nach der Lehre der ḡazānischen Schule das Urtheil auf Grund subjectiver Indicien oder der eigenen innern Ueberzeugung des Richters (bi'lmihi) ausgeschlossen ist; dieser dürfe sein Urtheil nur auf Grund objectiver Beweismomente fällen,⁶ wo diese fehlen, müsse das Urtheil trotz der moralischen Ueberzeugung des Richters suspendirt werden.⁷ In der 'irākischen Schule⁸ war man der Zulassung der Berechtigung der subjectiven

1) Tahqīb p. 403, 3

2) ibid p. 608, 7.

3) Jākūt III, p. 677, 19

4) Am eingehendsten Al-Dārīmī p. 31.

5) Ibn Du'ejd p. 139 unten

6) Man wird an die Regel der talmudischen Gesetzpflege erinnert: *en laddappān ellā mā she'ēnāw iō'ōth*. Babil B bathrā fol 131^a (das Citat bei Levy, Neuhebr WB I, p. 399^a, und Kohut, Aruch III, p. 93^b und zu beachtigen)

7) Jedoch auch innerhalb dieser Lehre waren principielle Concessionen möglich, durch die Anwendung des Grundsatzes des *istiṣlāh*, worüber WZKM I, p. 229

8) Aber auch innerhalb derselben gab es einigen Meinungsunterschied, wie dies bei Al-Chassāf, Adab al-kādī fol 95 ff. werthausführlich auseinandergesetzt wird. Al-Kurtubī, bei Al-Zurkānī III, p. 181, eifert gegen jene Gesetzgelehrten, welche den Grundsatz lehren und vertheidigen, dass „der dem Menschen innewohnende Zeuge glaubwürdiger sei als ein ausseiler Zeuge“.

Ueberzeugung des Richters mehr geneigt¹ Auch in dieser allgemeinen Frage drückt sich die Zuerkennung des Werthes und der Berechtigung aus, welche die Theologen des 'Irāk der subjectiven Intuition nicht versagen.

X

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, dass schon bezüglich der ältesten Zeit ihrer Entwicklung von einer einheitlichen Sunna im Islam nicht die Rede sein kann, da hinsichtlich derselben Frage verschiedene, gegensätzliche Ḥadīthe, entstanden zur Unterstützung einander widersprechender Schulmeinungen, gleichberechtigt nebeneinander stehen. Es gab verschiedene Methoden, solche Widersprüche theoretisch auszugleichen. Die Festigung des Traditionsstudiums zeitigte die Kritik der Ḥadīthe und ihrer Gewährsmänner, dadurch wurde es möglich, den Gewährsmännern des einen Ḥadīth mehr Glauben beizumessen (tarǧīh), als denen eines andern, widersprechenden. Dadurch gewann man einen Gesichtspunkt für die Bevorzugung des einen Ḥadīth gegenüber einem andern, welches eine widersprechende Lehre involvirte

Älter scheint die Methode der Ausgleichung der Widersprüche zu sein, welche darauf abzielt, durch harmonisirendes Verfahren die Existenz eines Widerspruches zu beseitigen. Diese Harmonistik wurde sehr früh geübt, denn die Gegner des Ḥadīth-wesens griffen recht gerne eben den widerspruchsvollen Charakter der verschiedenen Traditionen auf, um die Unhaltbarkeit der Autorität, die man in frommen Kreisen solchen „Ueberlieferungen“ beimaass, zu erweisen. Gegen solche Angriffe musste der Ḥadīth-anhänger wohl gerüstet sein; am bequemsten war es, durch harmonistische Bemühungen die Widersprüche aus der Welt zu schaffen. Diesem Bestreben hat Al-Shāfi'ī (st 204), der unter allen alten Lehrern die grössten Verdienste um die Schöpfung einer Methodologie der Gesetzwissenschaft sich erwarb, viele Kapitel seiner Risāla (Abhandlung über die Uṣūl al-fīḥ, Principien der Gesetzwissenschaft)² gewidmet, in welchen er die Theorie entwickelt, nach welchen methodischen Principien die widersprechenden Ḥadīthe miteinander in Einklang gebracht werden müssen. Ibn Kutejba handhabt diese Vertheidigungswaffe bereits mit einer Fertigkeit, welche voraussetzen lässt, dass diese Methode bereits von früher fest eingebürgert in den Kreisen war, als deren Anhänger er sich bekennt. Ein Beispiel wird diesen

1) B Ahkām nr 21

2) Dieses für die Geschichte der Ḥadīth-interpretation wichtige Werk bildet den historischen Ausgangspunkt für die muhammedanische Gesetzwissenschaft; die vizekönigl. Bibliothek in Kairo besitzt zwei handschriftliche Exemplare desselben

methodischen Kunstgriff wohl am besten kennen lehren. „Sie (die Gegner der Tradition) sagen: Zwei widersprechende Ḥadithe betreffs der (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Ihr überliefert, dass Sa'b b. Ġaṭṭhāma zum Propheten gesagt habe: Unsere Rosse zerstampfen während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht die (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Da sagte der Prophet: Sie (diese Kinder) gehören zu ihren Vätern¹ — Dann überliefert ihr: Der Prophet entsandte eine Truppenabtheilung, diese tödtete die Weiber und die kleinen Kinder; da missbilligte dies der Prophet sehr streng. Sie sagten: Diese sind ja die Sprösslinge von Ungläubigen! Er aber erwiderte: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen?“²

„Wir sagen hierüber, dass zwischen diesen beiden Ueberlieferungen kein Widerspruch obwaltet. Sa'b b. Ġaṭṭhāma machte die Mittheilung, dass die Pferde 'während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht' u. s. w. Darauf erwiderte der Prophet, dass die kleinen Kinder zu ihren Vätern gehören, d. h. in dieser Welt sind sie ihren Vätern gleich zu beurtheilen. Es war dunkle Nacht, man machte einen Ausfall, man überfiel die Ungläubigen; da habt ihr euch nicht mit Rücksicht auf die kleinen Kinder zurückzuziehen, denn es trifft dieselben was ihre Väter trifft. Freilich darf man es nicht gerade auf die Tödtung der Kinder absehen“

„Was er in der andern Ueberlieferung missbilligt, ist, dass sie Weiber und Kinder absichtlich tödteten (ta'ammadū dālika) wegen des Unglaubens ihrer Väter. Darüber sagte er: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen? d. h. vielleicht giebt es unter ihnen solche, welche bei Erlangung der Reife den Islam ehrlich bekennen würden“³

Es giebt wohl wenige Kapitel des muhammedanischen Gesetzes, deren Traditionsmaterial nicht solche Widersprüche aufwies. Es ist sehr leicht zu verstehen, dass sich in der thatsächlichen Uebung des alltäglichen Lebens dasjenige Ḥadith am leichtesten Geltung zu verschaffen wusste, welches von der Anerkennung des Bestehenden ausging und für dasselbe eine gesetzliche

1) Abū Dāwūd I, p. 264

2) Der Prophet wählte von den Gefangenen der Banū Kurejza diejenigen aus, denen der Bart gewachsen war, diese liess er tödten, die Bartlosen verschonte er — so überliefert 'Atyya al-Kurazī, der diesem Umstande seine Errettung verdankte. Tahqīb p. 425, 7; demgemäss ist das unverständliche thmm jthbtū in Tahqīb p. 522, 4 zu corrigiren lam junbtū. Bei Abū Dāwūd I, p. 259 oben, Al-Tirmidī I, p. 298. 300 sind die dem Propheten zugeschriebenen Instructionen im Kriege gegen die Ungläubigen mitgetheilt. Das Schonen des Lebens von Kindern, Frauen und Greisen wird bedingungslos anbefohlen. vgl. Fragmenta ed. de Goeje. p. 75, 1 Al-Tabarī I, p. 1850.

3) Muchtaṭif al-ḥadīth p. 315

Autorität abgab,¹ welche als disciplinirendes Element in die Unsicherheit und Schwankung dieser in früheren Zeiten sich selbst überlassenen Verhältnisse eingriff oder in widerspruchsloser übereinstimmender Weise ein neues, erst durch den Islam aufgekommenes Moment des Lebens regelte. Denn es wäre eine Täuschung, wenn wir voraussetzen wollten, dass es einem dem herrschenden Usus vollends zuwiderlaufenden Hadīth bei aller Protection, welche dessen Erforscher erfuhren, gelingen konnte, einen thatsächlichen Umsturz der bestehenden Verhältnisse zu bewirken.

Auch der Aufschwung, den die Anerkennung der Sunna unter den 'Abbāsiden nahm, konnte nicht alle Welt zur Beute der Sunna-männer machen. Anfangs scheint sich ihre Thätigkeit auf der Höhe der Erfordernisse des thatsächlichen Lebens gehalten zu haben, das sie in religiöser Beziehung zu regeln bestrebt waren. Aber allen Ausgeburten ihrer Studierstuben konnte sich das Leben denn doch nicht anbequemen. Fest eingewurzelte Rechtsgebräuche und andere Gewohnheiten, die nicht nach ihrem Geschmacke, nicht im Sinne der Consequenzen ihrer theologischen Voraussetzungen waren, konnten nicht ausgejätet werden. Es trat nun immer wieder das Problem hervor, dass die Praxis nicht in allen Dingen der Sunna entsprach. Handelte es sich um locale Abweichungen, so konnten wohl die Theologen gegen dieselben eifern und ihren frommen Groll auf die Machthaber ausschütten, die ihnen im Tagjir al-munkar² nicht genügende Hilfe leisten; sie fanden auch manchmal einen gottesfürchtigen Vogt, der durch ihre Unterstützung das Wohlgefallen Allāh's erreichen zu können glaubte.

Es handelte sich jedoch sehr oft um mehr als locale Abweichungen. Unter den aus den Werkstätten frommer Traditionarier in die Welt tretenden Lehrsätzen fanden sich auch solche, welche im Gegensatze zu der auf breiteren Gebieten des öffentlichen Lebens herrschenden Praxis standen. Die Macht hatten sie nicht — obwohl sie wohl nicht wenig Lust verspürten, sich eine solche zuzumuthen — überall herrschende Strömungen der Gesellschaft nach ihren Fictionen zu modeln. Dies ging nicht an, wenn es sich um Sitten und Anschauungen handelte, welche nicht bloss locale Bedeutung hatten, sondern in der Uebung des Lebens allenthalben so tief eingewurzelt waren, dass sie füglich als *Igmā'*, als „Consensus der Gesamtgemeinde“, betrachtet werden konnte. Da musste nun der Theologe pactiren. Entweder gab er zu, dass sein Hadīth durch einen andern Text abrogirt (mansūch)

1) Wie z. B. in Medīna — nach p. 80 — diejenigen Hadithe obsiegt, welche das Gewohnheitsrecht der 'Umrā-geschenke sanctionirten.

2) vgl. ZDMG. XII, p. 56 ff.

wurde — den abrogirenden Text (nāsich) konnte er sich zum mindesten aus der Masse der in Umlauf befindlichen widersprechenden Hadithe leicht beschaffen — oder er musste sich zu der aussersten Concession verstehen, die man von ihm voraussetzen konnte: er musste zugeben, dass das Iǧmāʿ höher stehe als die Tradition „Wenn das Iǧmāʿ — so lehren sie — dem klaren Ausdruck der Sunna widerspricht, so hebt zwar jenes den Wortlaut des Gesetzes nicht auf, denn das Iǧmāʿ kann die Sunna nicht abrogiren, ebensowenig wie es selbst der Abrogation unterworfen ist; aber der Widerspruch desselben gegen die Sunna ist ein Beweis dafür, dass es — wenn dies auch nicht documentarisch nachgewiesen werden kann — irgendwo eine abrogirende Sunna geben müsse (auf welche sich das Iǧmāʿ stützt)“¹ Dies ist ein rabulistischer Kniff, durch welchen die Autorität der Sunna gegenüber den mächtigen Erfordernissen des wirklichen Lebens theoretisch gerettet werden sollte. Aber in älterer Zeit² ist man aufrichtiger gewesen. Man setzte nicht unbekannte Hadithe voraus, welche wohl den sunnagemassen Charakter des alltäglichen Brauches rechtfertigen konnten, sondern man sagte es — wie Ibn Kutejba, einer der eifrigsten Vertheidiger der Aṣḥāb al-ḥadīth gegen die Raʿj-leute, im III. Jahrhundert — gerade heraus, dass „die Wahrheit viel eher durch das Iǧmāʿ erschlossen werden könne, als durch die Ueberlieferung. Das Hadīth ist vielen Wechselfällen ausgesetzt durch die Nachlässigkeit der Ueberlieferer, durch die Unklarheiten der Erklärung, durch stattgefundene Abrogation, durch die Unzuverlässigkeit der Gewährsmänner, durch das Vorhandensein zweier widersprechender Hadithgesetze..., das Iǧmāʿ der Gemeinde ist frei von allen diesen Wechselfällen.... Daher kommt es, dass die Menschen bis auf den Propheten zurückgehende Ḥadithe überliefern, aber in der Praxis andere Wege gehen“.³

Dieser Widerspruch brachte die Lehre von dem Gewicht der Gesamtansicht und Gesamtübung der muhammedanischen Gemeinde — dies ist Iǧmāʿ — zur Reife, und dies grosse Princip wirkte im Bewusstsein der Muhammedaner mächtiger als jedes andere Argument. „Meine Gemeinde hat keine Uebereinstimmung, die ein Irrthum wäre“ — so lässt man Muhammed sagen.⁴ Nur wenige Theologen haben sich der bedingungslosen Geltung des

1) Al-Nawawī I, p 22, 17.

2) Mālik b. Anas entscheidet sich für die Richtigkeit der Praxis gegenüber widersprechender Hadithe, jene ist ihm so viel wie Iǧmāʿ; vgl. die Auseinandersetzung dieser Frage bei Al-ʿAbdārī, Madchal I, p 292.

3) Muḥtalif al-ḥadīth p 311 Beispiele sind ibid. p. 112 angeführt.

4) Abū Dāwūd II, p. 131 unten, Al-Tirmidī II, p 25, Masābīh al-sunna I, p. 14, vgl. Zāhūtten p. 33 Anm. 2. Die Iǧmāʿ-Tradition wird bei B und Muslim

Iğmâ' widersetzt.¹ Das Iğmâ' ist demnach ein Gegengewicht gegen das Bestreben der Traditionarier, die herrschenden Uebungen vollends nach ihren Anschauungen zu reformiren und gegen die Gewohnheitsgesetze der Gesellschaft in schroffen Gegensatz zu treten. Sie mussten, wie wir soeben gesehen haben, einer solchen Macht gegenüber ihre Schwäche eingestehen, und sie waren so klug, für dieses Zugeständniss die Form zu finden, durch welche sich die Anerkennung des Iğmâ' zu einem Element der Sunna gestaltete

nicht angeführt; dieselbe gilt nicht als sahih (von unzweifelhafter Richtigkeit), sondern nur als hasan.

1) Besonders in philosophischen Kreisen, z B der Mu'tazilite Al-Nazzâm. Von ihm wird folgender Ideengang überliefert. „Es ist möglich, dass alle Muslimin eine irige Lehre übereinstimmend zulassen, so z B lehrt der ganze Islam übereinstimmend, dass Muhammed im Unterschiede von anderen Propheten eine Mission für die ganze Menschheit hatte. Die Sache verhält sich aber so, dass Gott einen jeden Propheten zur ganzen Menschheit sandte“ u s w. Muchtalif al-ḥadīth p 19.

Drittes Kapitel.

Das Hadith in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam.

I.

Mehr als die gesetzlichen Theile des Hadith haben für die Culturgeschichte jene Seiten desselben Bedeutung, welche uns zeigen, wie die religiösen Elemente der muhammedanischen Welt mit den politischen Zuständen und Verhältnissen im Islam sich auseinandersetzten. Wie alle ihre Lehren, so sind auch die dieses Gebiet betreffenden Ueberzeugungen in die Form des Hadith gekleidet. Diesbezüglich werden wir einige Gruppen von Hadithen zu betrachten haben, in welchen uns die aus dem Verhältniss der religiös denkenden Kreise zu der factischen Staatsgewalt erwachsenden Beziehungen klar vor Augen treten können.

Vor allen Dingen wird sich unsere Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von politischen Hadithen lenken, welche ihren Ursprung der Absicht verdankt, der Obrigkeit den Gehorsam des Volks unter Umständen zu sichern, unter welchen gerade die religiöse Richtung die Verweigerung des Gehorsams leicht als unabweisliche religiöse Pflicht hätte erscheinen lassen können. Solche Umstände schuf zu allererst das durch und durch religionswidrige umejjadische Regiment. Vor demselben den Nacken beugen, wie es die Syrer thaten, welche man als die „Bereitwilligsten im Gehorsam gegen Menschen und die Widerspenstigsten im Gehorsam gegen Gott“ charakterisirte,¹ — dies konnte einem frommen Muhammedaner nicht als ganz selbstverständlich erscheinen; und wäre der religionstreue Muhammedaner nicht durch sein eigenes Gefühl zum Nachdenken darüber geführt worden, ob die Herren, welche in Damascus das Scepter führen, und ihre ergebenen Heerführer und Landpfleger, wie Al-Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf, Chālid al-Kasrī und Männer ähnlicher Art, die berechtigten Führer der religiösen Gemeinde seien, so gab es der Prätendenten und Umstürzler genug, deren Emissäre ihren Ten-

1) Bei Abū-l-Maḥāsīn I, p. 80, 10.

denzen ein pietistisches Mäntelchen umzuhüllen nicht vergassen, um dadurch um so sicherere Wirkung zu erzielen.

Das Problem: wie sich der Rechtgläubige unter solchen Herrschern zu benehmen habe, erschien während dieser ganzen Zeit als eine der wichtigsten Fragen des religiösen Lebens. Es wurde in verschiedener Weise gelöst, und die Tradition hat uns den Abdruck dieser Entscheidungen aufbewahrt. Dass es Intransigente gab, die von den ruchlosen Herrschern und ihren Organen, welche sie mit dem Namen muḥillūn, die Profanatoren, belegten,¹ nichts wissen wollten und ihnen passiven Widerstand entgegenstellten, davon haben wir bereits im vorhergehenden Kapitel p. 39 Beispiele gesehen. Sie standen, was ihre Ansicht über die Pflicht der Bekämpfung solcher Herrscher betrifft, vollends auf dem Standpunkt der Chārigiten, von denen sie jedoch ihre Ueberzeugung von der Berechtigung des Chalifates des 'Alī, eventuell seiner Nachfolger, trennte. Ihren Glauben an Gott und an die Sendung Muhammeds ergänzen sie noch in ihrer Sterbestunde mit dem Bekenntniss, dass Al-Haǧǧāǧ nicht zu den Gläubigen gezählt werden dürfe.² Es waren die Zahmeren und Geduldigeren unter ihnen, aus deren Kreise Hadīthe, wie das folgende, unter die Gläubigen gesendet wurden: „Es werden dereinst Emire über euch herrschen, welche über euer tägliches Brot verfügen und euch dasselbe vorenthalten, es sei denn, dass ihr Lügen für wahr anerkennt und sie in ihrem Unglauben unterstützt: gebet ihnen, was ihnen rechtens gebührt, so lange sie es von euch annehmen; begehen sie aber darin Verrath an euch, so bekämpft sie, und wer wegen solchen Verhaltens getödtet wird, der gilt als Märtyrer.“³

Dieser Oppositionspartei stand in schroffem Gegensatz eine vollends loyale Richtung gegenüber. Man nannte ihre Anhänger, wie es scheint, Muǧ'iten, weil sie die praktische Verdrängung der Glaubensgesetze seitens der Umejjaden nicht als Grund betrachteten, ihnen, wenn auch nur theoretisch, den Gehorsam zu versagen,⁴ dieselben als Kāfirīn zu brandmarken⁵ und der Verdammniss anheimzustellen, und weil es ihnen für die

1) Ag. VI, p. 31, 15 muḥill von Al-Haǧǧāǧ, vgl. Ag. XV, p. 8 v. u., Jākūt II, p. 429, 3 v. u. Dies ist natürlich subjectiv einseitige Auffassung; die Umejjaden ihrerseits nennen die frommen Zubejriden in Mekka al-nākithūn, Ag. XXI, p. 146, 5

2) Al-Mas'ūdī. V, p. 377, 6

3) Bei Ibn Haǧāl IV, p. 167

4) In späteren Zeiten wurde aus diesem Unterschiede der Gesinnung der theoretische Schulstreit über die Frage imāmat al-fisik, d. h. ob der Sunder Oberhaupt der muhammedanischen Gemeinde sein dürfe. Abū Hanīfa, als Muǧī, soll die Frage bejahend beantwortet haben, manche Anhänger seiner Schule stellten aber dies in Abrede, Al-Chassāf, Adab al-kāfi fol. 26^b

5) Diesen gemässigten Kreisen entstammen jene milden Urtheile über die syrischen Gegner 'Alī's, welche Al-'Ikd II, p. 283 zusammengestellt sind.

Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit genügend war, dass dieselben sich zum Islam im allgemeinen halten, nach ihrem praktischen Verhalten fragten sie nicht viel.¹ Sie missbilligten demnach nicht die grausamen Maassregeln der Umejjaden und ihrer Statthalter gegen jene frommen Männer, welche ihnen den Gehorsam versagten, und vertheidigten das Blutbad, welches jene unter den pietistischen Gegnern anrichteten. Auch fromme Gesetzgelehrte gehörten dieser murğitischen Partei an,² ohne Zweifel jene Theologen, in welchen wir bereits gefügte Werkzeuge und nachsichtige Beurtheiler der umejjadischen Tendenzen kennen gelernt haben. Sie sollten auf Wunsch der Machthaber die Gegner der Dynastie und ihrer Helfershelfer geradezu als „Ungläubige“ erklären und diese Lehre mit der Begründung verbreiten, „dass jene, welche den Stab zerspalten,³ einen Huldigungseid brechen, die Gesammtheit verlassen und die Sicherheit der Muslimin beeinträchtigen, würdig sind, Kāfir's genannt zu werden“.⁴ Ohne solche Hilfe wäre es den Umejjaden kaum möglich gewesen, im Islam Fuss zu fassen. Von 'Aun b. 'Abdallāh b. 'Otla b. Mas'ūd, einem frommen Theologen (Ende des I. Jahrhunderts), haben wir ein sicheres Zeugniß dafür, dass er sich anfanglich zu diesen Murğit'en gehalten habe. Späterhin sagte er sich von ihnen los, um in aufrührerischen Heere des Ash'ath gegen Al-Ḥaǧǧāǧ zu kämpfen und erst in der Nähe des 'Omar b. 'Abd al-'Aziz sich wieder mit dem Umejjadenthum auszusöhnen,⁵ denn dieser Umejjade bekannte sich ja selbst zu dem Grundsatz, dass der Mann, der sich dem ungerechten Fürsten widersetzt, kein Rebelle ist, sondern der ungerechte Fürst ist ein solcher, denn es giebt keinen Gehorsam, der durch Widersetzlichkeit gegen Gott geleistet wird.⁶ 'Aun war auch Dichter und über seine Lossagung von den loyalen Murğit'en besitzen wir ein kleines poetisches Document, aus welchem wir erfahren können, was die Murğit'en hinsichtlich des Verhältnisses zu den Umejjaden lehrten:

1) In einer Nachricht des Ibn Ġa'ir (Al-Tabarī) wird (wohl aus alterer Quelle) ohne Anführung eines besondern Grundes gerade dem Chalifen Mu'awwja I die Meinung zugeschrieben, dass Sure 18. 110 (faman kāna jarǧū lkā'a iabbihi falja'mal 'amalan sūlihan) die letzte (einer Abrogation nicht mehr ausgesetzte) Offenbarung im Koran sei (Al-Sujūti, Itkān I, p. 34). Man darf wohl die Vermuthung wagen, dass die Gegner der Murğit'en diese Partei nicht ohne Absicht gerade durch den Umejjaden widerlegen lassen. Der hamzirte Stamm, von welchem der Parteiname abgeleitet ist, wird nicht selten mit Vrgu (hoffen) verwechselt.

2) z. B. Ibn Kutejba ed. Wustenfeld p. 240, 3.

3) vgl. Al-Mejdānī I, p. 57 unten, zum Sprichwort: yūka wakāhl al-'asā, für den Ausdruck Aǧ XIII, p. 52, 8 v. u. 59, 18.

4) Al-'Ikd III, p. 25 oben.

5) vgl. Fiagm. hist arab p. 42 unten f.

6) Al-Mas'ūdi V, p. 422, 1.

- „Das erste, wovon ich mich zweifellos trenne — ich sage mich los davon, was die Muǧīʿūn bekennen,
 „Sie sagen, man dürfe das Blut der Rechtgläubigen vergessen,¹ während doch das Blut derselben geschont werden muss;
 „Sie sagen, ein Rechtgläubiger könne zu den Ungerechten (ahl² al-ǧawr) gehören, während doch die Ungerechten (al-ǧāʾūn) keine Rechtgläubigen sind“³

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Ursprung der Muǧīʿītenpartei in dieser loyalen Auseinandersetzung mit der Umejjadenherrschaft zu suchen sei. Als später dieser Anlass schwand, und die Rechtfertigung der „Vergessung des Blutes der Rechtgläubigen“ alle Actualität verlor, verlegte die Muǧīʿītenpartei den Schwerpunkt ihres Bekenntnisses auf die dogmatische Abschätzung des Einflusses der Gesetzesübung (ʿamal) auf die Seligkeit. Wir hätten demnach dieser dogmatischen Muǧīʿīa als historisches Prius eine politische Muǧīʿīa vorangehen zu lassen. Damit ist die sprachliche Dunkelheit, welche die wörtliche Bedeutung des Namens dieser Partei umgibt,⁴ freilich noch immer nicht aufgeklärt.

Da die politisch-religiösen Gegner der Umejjaden, sofern sie nicht Chāriǧīten waren, zumeist die Partei der ʿAlīden ergriffen, so bildet die Muǧīʿīa einen natürlichen Gegensatz zur Shīʿa und das wirkliche Vorkommen einer solchen Entgegensetzung kann als Beweis der Richtigkeit unserer Anschauung dienen.⁵ Noch in einem Gedicht des kejsānītischen Poeten Al-Sejjīd al-Ḥimjarī (st ca. 173—9), in welchem die beiden Söhne des ʿAlī verherrlicht werden, ruft der Dichter den Gegnern zu:

Chalīlajja lā tuǧīʿā waʿlamā + brānna-l-hudā ǧajra mā tazʿumānī

„Meine Freunde! machet nicht iǧāʿ und wisset, dass die rechte Leitung nicht dieses ist, was ihr wohnt“⁶

1) Man erinnere sich nur an die Worte des Zayd b. Abīh an Ḥasan „Ich liebe Fleisch zu essen (Leute zu töten), aus welchem du gemacht bist“ Al-ʿIkd III, p. 5, 3 v u

2) Var. al, diese LA wurde die Beziehung auf die Familie der Umejjaden noch besser begründet

3) Ibn Kutejba p. 129 = Ag VIII, p. 92, 13 ff, vgl. Kromei, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 5 Anm. 2

4) vgl. Houtsma, De strijd over het dogma p. 34

5) Ibn Kutejba p. 230, 15 iḥnānī jatashajjaʿānī wathnānī muǧīʿīn wathnānī jarajānī raʿja-l-chawānī Ag IV, p. 63 penult ichtasama Shīʿī wa Muǧīʿī. Wo man nicht die politische, sondern die dogmatische Muǧīʿīa im Auge hat, wird dem Muǧīʿī entgegengesetzt waʿīdī, Al-Tūsī, List of Shīʿa books p. 376 nr 850, vgl. ibid. p. 368 nr 808 jakūl bil-iǧāʿ, Gegensatz jadhab ilā-l-waʿīd.

6) Ag. VII, p. 16, 12 (Auf diese Stelle lenkte mein Freund Snouck meine Aufmerksamkeit)

Das *Irgá'* (Nomen verbi desselben Stammes, aus welchem *Murǧi'* Nomen agentis) bezeichnet hier die Verwerfung der 'alidischen Imāme und die Anerkennung ihrer Gegner. In der That wird in der Fortsetzung desselben Gedichtes (v. 10) die Anerkennung der Umejjaden (Ibn Harb wa'ashjā'ihī) mit dem Verbum *jurǧi'* bezeichnet. In übertragenem, vielleicht ironischem Sinne benutzt aber der Dichter dasselbe Wort mit Beziehung auf seinen eigenen Imām:

„Mein *irǧā'* an Abū Hasan (Alī)¹ ist das richtige (*irǧā'*), mich abwendend von den beiden 'Omar (Abū Beki und 'Omar), ob sie nun gerecht oder verdammt sind“²

Die *Murǧi'ten* bildeten also eine loyale Gegenpartei gegen den „Berg“, gegen jene unnachsichtlichen religiösen Bekämpfer der Umejjaden und im Verfolge der Geschichte auch anderer, dem Religionsgesetz zuwiderhandelnder Herrscher, denn der Widerwillen der Frommen gegen das Leben im Centrum der Regierung hört mit dem Sturz der Umejjaden nicht auf. Zwischen diesen beiden extremen Strömungen steht eine Mittelpartei. Derselben ist es gelungen, in das allgemeine Bewusstsein der Muhammedaner einzudringen und ihre Anschauung hat auch die meisten Spuren im Ḥadīth zurückgelassen. Diesen vermittelnden Theologen, denn von solchen ist ja die Rede, ist in der That ein kluges Kunststück gelungen. Da die Unwürdigkeit der Herrscher in religiösem Sinne trotz der Nachsicht der *Murǧi'a* nicht gut zu leugnen war, so haben die Theologen die Lehre verbreitet, dass man den thatsächlichen Machthabern im Interesse der Ordnung des Staates und der Einheit des Islam in jedem Falle gehorchen müsse, auch wenn man davon überzeugt ist, dass sie persönlich die unwürdigsten Menschen seien. Durch die Verbreitung von Ḥadīthen, welche diese Lehre ans Herz legen, leisteten sie den herrschenden Kreisen ganz unabsichtlich einen unschätzbaren Dienst, und sie haben, wie es scheint, durch diese Thätigkeit nicht wenig dazu beigetragen, dass sich das gewöhnliche Volk bei jedem Herrscher beruhigte, das verpönte Regiment duldete und huldigend anerkannte, allerdings auch jeden Umsturz, wenn es demselben gelungen war, sich durch den Erfolg zu legitimiren, als vollzogene Thatsache hinnahm. Es handelte sich nur um die Beschwichtigung des religiösen Gewissens, welches von pietistischen Demagogen, Auführern und Prätendenten aufgewühlt wurde; war dies beschwichtigt, so kümmerte sich das allgemeine Volk wenig darum, ob Zejd oder 'Amr auf dem Chalifenthron sitzt.

1) Zu beachten ist, dass in diesem Sinne auch die I. Conj. von *irǧu* (tertaa w) gebraucht wird, z. B. in demselben Gedicht v. 1. *arǧū* Abū Hasan al-ʿAlījan, vgl. *Al-ʿIkd III*, p. 22, 11 in umejjadenfreundlichem Sinne *innī la'arǧū li-Ḥaǧǧāǧ*, vgl. oben p. 90 Anm. 1.

2) *Ag. VII*, p. 11, 12, vgl. *ibid.* l. 16 *falejsa 'alejja fi-l-irǧā' ba'sun*

„Kommet mit Ramla oder Hind, wir werden ihnen als Emiren der Rechtgläubigen huldigen“¹

„Was thut es uns und was kann es uns schaden, welcher König rings um uns bei der Macht ausbt?“²

Auch für ältere³ sowie für alle folgenden Zeiten charakterisiert das Wort des Dichters ‘Amr b. ‘Abdalmalik al-‘Itrī, des Zeitgenossen der Rivalität der beiden ‘Abbāsidenprinzen Amīn und Ma’mūn, den Gedankengang des Volks:

„Wir verlassen Bagdad nicht, möge auch der oder jener fortziehen oder bleiben;

„Wenn wir nur angenehm leben können, was kummert es uns weiter, ob der oder jener der Imām ist?“⁴

II.

Die religiösen Bedenken räumten fromme Theologen mit ihren Ḥadīthen aus dem Wege. Wir werden uns nun mit dieser auf die Entwicklung des Staatslebens im Islam uberaus einflussreichen Schicht von beschwichtigenden Traditionen beschäftigen. Der Leser wird die Beobachtung machen können, dass dieselben verschiedene Grade⁵ der Vermittlung veranschaulichen, welche hier streng auseinander zu halten nicht nöthig erscheint. Alle verfolgen den gemeinsamen Zweck, zu lehren, dass man sich selbst dem ruchlosen Regiment widerstandslos unterwerfen müsse und es allein Gott zu überlassen habe, die ihm nicht gefalligen Herrscher zu stürzen. Bereits Abū Jūsuf hat in seinem Sendschreiben an Hārūn al-Rashīd die in diese Reihe gehörenden Lehren gesammelt;⁶ auch in Al-Shejbānī's Werk über das Kriebsrecht findet man eine Sammlung derselben.⁷ „Wer von seinem Herrscher etwas missbilligt, der möge es in Geduld ertragen, denn wer die Botmässigkeit auch nur um eine Spanne verlässt, der stirbt wie ein Heide“.⁸ „Wenn eine Zeit lang eine tyrannische Regierung besteht, so ist dies besser, als eine Weile Revolution“.⁹ „Wer sich von der Gesammtheit lossagt eine

1) Al-Masūdī V, p 71, 6

2) ibid. p. 174 penult

3) vgl. bei Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen des Islams p 356 unten.

4) Al-Tabarī III, p 890

5) In die oppositionelle Lehre ragt noch folgendes Ḥadīth hinein. „Man fragte den Propheten: Dieser dem Vetter Mu‘āwija befiehlt uns, dies und jenes zu thun, sollen wir ihm gehorchen? Gehorche ihm, so sprach der Prophet, im Gehorsam gegen Gott, widersetze dich ihm in der Widersetzlichkeit gegen Gott“, Abū Dāwūd II, p. 131.

6) Kitāb al-charāğ p 5 ff

7) Wiener Jahrbücher der Literatur XL, p 58 f.

8) B. Fitān nr. 2

9) Mālik b. Anas, bei Al-Maḥkarī I, p 900, 4 sultan ḡā’ir muddatan chejr min fitnati sā’a. Aehnliches wird auch als Wahlspruch des ‘Amr b. al-‘Āsī angeführt sultān zalām gashūm chejr min fitna tadūm (Al-Jā’kūbī II, p 263, 14); bei Al-Mejdānī I, p 313 ult. als muwallad angeführt)

Spanne weit, der hat den Strick des Islam (Zeichen der Unterwürfigkeit) abgeworfen“. „Die Hölle hat sieben Pforten, die eine ist für jene bestimmt, welche das Schwert gegen meine Gemeinde (ummati) ziehen“.¹ „In meiner Gemeinde werden einstens viele, sehr viele Schlechtigkeiten überhandnehmen, wer aber die gemeinsame Sache der Mushmin zu spalten unternimmt, den tödtet mit dem Schwerte, wer es auch immer sei“ „Wie werdet ihr euch verhalten — so lässt man den Propheten fragen — wenn nach mir folgende Herrscher von dieser Beute sich aneignen werden (d. h. wenn sie den Staatschatz verprassen werden)?“ „Dann werden wir — so antwortet der Befragte — das Schwert auf die Schulter nehmen² und mit demselben kämpfen (gegen die Herrscher), bis dass wir dir wieder begegnen“ „Ich aber — entgegnet der Prophet — werde dir etwas anzeigen, was besser ist als dies: Harre aus, bis du mir wieder begegnest!“ „Man müsse jedem Emir Heerfolge leisten, ob er gerecht oder ruchlos ist (barran kâna au fâğiran) und hinter jedem Muslim das Şalât verrichten, gleichviel ob er gerecht oder ruchlos ist“.³ „Haltet euch an den Gehorsam gegen euere Vorgesetzten und widersetzt euch nicht, denn ihnen gehorsamen heisst Gott gehorsamen, sich gegen sie auflehnen ist soviel, als sich gegen Gott auflehnen . . . Wenn jemand euere Angelegenheiten verwaltet und gegen Gottes Gehorsam verstösst, so komme über ihn der Fluch Gottes (d. h. Gott wird ihn zu bestrafen wissen, aber ihr dürft den Gehorsam nicht versagen)“.⁴ Demjenigen, der das sunnawidrige Auftreten des Vertreters der Obrigkeit missbilligt, wird der Ausspruch des Propheten zugerufen: „man ahâna sulţana-llâhi fi-l-ardi ahânahu-llâhu“ „Wer die Regierung Gottes auf Erden geringschätzt, den wird Gott erniedrigen“.⁵ „Schmahet nicht die Regenten, denn handeln sie gut, so gebührt ihnen der Gotteslohn und euch liegt Dankbarkeit ob; handeln sie schlecht, so lastet auf ihnen die Sunde und euch liegt die Ausdauer ob; sie sind die Zuchtruthe, mit welcher Gott jene heimsucht, die er heimsuchen will; setzet der Heimsuchung Gottes nicht Zorn und Empörung entgegen, sondern empfanget sie mit Demuth und Unterwürfigkeit“.⁶ Aus diesem Gesichtspunkte betrachten die Vertreter dieser Ansichten den Tyrannenmord für verpönt: „Al-Ĥağğâğ ist eine von Gott verhangte Strafe, gehet der Strafe Gottes nicht mit dem Schwert entgegen“⁷ Im allgemeinen wird den Recht-

1) Al-Tirmidî II, p 191, 15.

2) vgl. B. Ġizja nr. 18 wađanâ asjfanâ ‘alâ ‘awâtiknâ

3) Abû Dâwûd I, p 252. II, p 183. vgl. B Ġizja m 4.

4) Ibn Hağai IV, p 319.

5) Al-Tirmidî II, p 35.

6) Bei Al-Fachrî ed Ahlwardt p 40

7) Al-‘Ikd III, p. 22 unten

gläubigen eingescharft, zur Zeit politischer Aufstände und Umwälzungen (fitan) sich bei keiner Partei zu betheiligen, sondern ruhig zu Hause zu bleiben und in Ergebung und Ausdauer (ṣabr) das Ende abzuwarten „Der Sitzende¹ ist besser als der Stehende, der Stehende besser als der Gehende, der Gehende besser als der Strebende“.² „Seiet Stubenhocker“ kúnû ahlâsa³ bujûtikum „Selig ist, wer den öffentlichen Bewegungen aus dem Wege geht (inna-l-saʿid laman ḡanaba-l-fitan),⁴ und ist man gegen seinen Willen durch die Rebellen zur Bekundung seiner Gesinnung gezwungen worden, „so sei man lieber ʿAbdallâh der Getödtete, als ʿAbdallâh der Todtschläger“.⁵ Man möge zur Zeit der Fitna „seinen Bogen zerbrechen, die Sehnen zerreißen“, „ein holzernes Schwert⁶ zur Hand nehmen“ u. s. w.,⁷ am liebsten aber sich vor solchen Revolutionen in die entlegensten und unbequemsten Schlupfwinkel zurückziehen,⁸ um nur nicht in die Bewegung hineingezogen zu werden. In diese Gruppe gehören die Traditionen, in welchen die Gläubigen ermahnt und getrostet werden, dass, wenn es nicht möglich ist, das herrschende Schlechte mit Hand und Zunge zu verandern, es genüge, im Herzen dagegen zu protestiren.⁹ „Wer Augenzeuge davon ist und es missbilligt, wird als jemand betrachtet, der es nicht mit angesehen hat“ (man shahidaha wakarihahâ kaman ḡaba ʿanhâ).¹⁰

Dies waren allgemeine Grundsätze, welche die Theologen zur Unterstützung der bestehenden Ordnung und zur Verhütung burgerlicher Wirren dem Volke gaben. Sie waren auch bemüht, für diese allgemeinen theoretischen Lehren praktische Beispiele aus der alten Geschichte des Islam

1) vgl. die Rede des Abû Mūsâ al-Ashʿarî an die Kufenser, Abû Han. Dîn. p 154, 5, dort heisst es, „der Liegende (al-naʿim) ist besser als der Stehende“. Für diesen Gebrauch von nâma in der alten Sprache, Dozy, Supplém. p 790^a, vgl. Oesterr. Monatsschr. f. den Orient XII (1885) col 209^a kûʾim wanʾim, Jâkûit IV, p 594, 13

2) Al-Tirmidî II, p 31

3) Auch hilsa beytika im Singular, für die Erklärung s. Scholien zu Abû-l-ʿAlâʾ Sakt al-zand II, p 156 v 1, vgl. hils min ahlâs beythi, Abû Han. Dîn p 234, 19

4) Abû Dāwûd II, p 133

5) Ibn Kuteiba, Muhtalif al-hadîth p 182

6) Es liegt nahe, hier an einen Zusammenhang mit der bei Van Gelder, Mochtâr de vaalsche profeet (Leid 1888) p 72 erörterten Thatsache zu denken

7) Al-Tirmidî II, p 32

8) B. ʾImân ni. 10 (12) Unter diesem firâr min al-fitan ist daher nicht die Flucht vor moralischen Versuchungen (Krethl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam, Leipzig 1877, p 36) zu verstehen, sondern die Vermeidung der Auflehnung gegen die Obrigkeit

9) ZDMG. XLI, p 57 Anm 1

10) Abû Dāwûd II, p. 142

anzuführen, an welchen gezeigt werden sollte, dass fromme Muhammedaner der patriarchalischen Zeit das politische Leben und die Wirrnisse desselben unter dem Gesichtspunkte dieser friedhebenden Lehre betrachteten. Da berichtet Al-Aḥnaf b. Ḳays: Ich zog aus, um „diesem Manne“ (nämlich ‘Alī vor der Kameelschlacht) behelflich zu sein. Da begegnete mir Abū Bakra und sprach: „Wohin gehst du?“ „Ich will diesem Manne zu Hülfe kommen“. „Kehre um!“ entgegnete Abū Bakra; ich hörte den Propheten sprechen: „Wenn zwei Muslime gegen einander das Schwert ziehen, so gelangen sie beide, der Mörder und der Ermordete, ins Höllefeuer“¹ Und als Nāfi‘, Client des Ibn ‘Omar, der sich an der Revolte des Ibn al-Zubejr nicht betheiligen wollte, über sein ablehnendes Verhalten gegenüber dieser gegen das ruchlose Regiment in Syrien gerichteten Erhebung befragt wurde, lässt man ihn antworten: „Es heisst im Koran 2: 189 ‘Bekrieget sie (die Ungläubigen), damit es keine Empörung gehe und damit die Unterwürfigkeit Gotte zukomme’. Wir haben nun gekämpft, um der Empörung ein Ende zu machen und das Dīn Gottes zum Siege zu führen. Euer Krieg führt zur Empörung und dazu, dass das Dīn nicht Gottes sei“²

Alle diesbezüglichen religiösen Berichte überragt an Deutlichkeit der folgende — auch dieser ist an Nāfi‘ angeknüpft. Als die Medīnenser den Umejjaden Jezīd b. Mu‘āwija der Chalifenwürde verlustig erklärten, da versammelte der Sohn ‘Omar’s (dessen Client Nāfi‘ war) seine intimen Genossen und seine Kinder und redete sie so an: „Ich habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubruchigen eine Fahne aufgehisst werden wird“³ Nun wir haben diesem Manne (Jezīd) die Huldigung geleistet auf Gott und seinen Gesandten. Ich kenne aber keine grössere Perfidie,⁴ als dass man einem Menschen die Huldigung leiste auf Gott und seinen Gesandten und ihm dann mit den Waffen in der Hand entgegenziehe“⁵ Diese Erzählung soll den Gläubigen aller Zerten die Lehre geben, dass die schuldige Pflicht des Unterthanengehorsams selbst dem bösesten Herrscher,

1) B. Dījāt m 2 = Fitan m 10

2) B. Tafsīr nr 14, vgl nr 103 Schluss, zu Sūre 8: 33

3) s Th I, p 15, zu den Nachweisen Anm 2 hinzuzufügen B Ġizja nr 22, Abū Dāwūd I, p. 275, Al-Dārimī p 338 Die Nachricht von der Aufhissung der Fahne in der Ġāhiliya scheint einer poetischen Figur ihren Ursprung zu verdanken; vgl. wajurfa‘ lakum fī kull maġma‘atin ḥwā‘u, Zuhejr 1: 63 (ed Landberg p 165 v 4), idā mā rājatun ruffat limaġdin, Al-Shammāḥ, Ag VIII, p. 106, 21 = Tahqīb p 418 penult

4) Die lectio vulgata ist ‘udran, derselben ist aber die Variante ġadran vorzuziehen.

5) B. Fitan nr. 22. Die Parallelstellen zu den hier angeführten Traditionen sind bei Muslim IV, p 280—288

den es je gegeben, nicht verweigert werden durfe.¹ Das sollten sich die Leute merken, die im Ungehorsam gegen die, nach ihrer Ansicht, unreligiöse Obrigkeit eine Tugend suchten und in ihrer Bekämpfung die Martyrerkrone erlangen zu können glaubten. Dieser Bestrebung sollte ja auch die Wandlung des Begriffes des „Martyrers“ dienen, von welcher wir in einem der Excurse zu diesem Bande weiterläufiger sprechen

Wir haben die obige Gruppe von Traditionssätzen ohne chronologische Schichtung angeführt, weil die Vollziehung einer solchen in Ermangelung einer, wenn auch nur relativ zuverlässigen chronologischen Handhabe in sicherer Weise kaum möglich wäre. Man darf aber voraussetzen, dass der Grundgedanke jener Hadīth-gruppe in das I Jahrhundert zurückreicht, jene Zeitepoche, in welcher der Widerspruch zwischen dem Geist der Regierung und den Idealen der Frommen am tiefsten empfunden werden konnte. Leute, welche nicht vom Trotz eines Sa'īd b al-Musajjib beseelt waren, sondern wie jene gefügigen Theologen, die wir kennen lernten, einen *modus vivendi* mit den Mächtigen billigten, haben wohl zu jener Zeit die Traditionen verbreitet, deren Inhalt die Unterwerfung unter die faktische Herrschaft anrieth. Auch die Regierung jener 'abbāsīdischen Chālifen, welche, ohne jedoch das religiöse Leben zu beeinträchtigen, in der Formulirung des Offenbarungsdogmas von den Wegen der gangbaren Orthodoxie abwichen und die Vertreter der letztern verfolgten, geben Gelegenheit, über das Verhältniss der religiösen Gemeinde zu solchen Herrschern Betrachtungen anzustellen und die versöhnlicheren Elemente unter den Frommen im Interesse des Gemeinwohles zur weiteren Entwicklung jener beschwichtigenden und ausgleichenden Grundsätze zu veranlassen

Es offenbart sich auch in diesen Grundsätzen der Einfluss, den die Theologen dem Iǧmā' zueigneten, dessen Beachtung — wie wir am Schluss des vorigen Kapitels gesehen — aus mancher theologischen Verlegenheit herauszuhelfen berufen war. Gegen den von der Gesamt-Umma anerkannten Herrscher durfe man sich nicht auflehnen, selbst wenn derselbe im Sinne strenger religiöser Ansprüche das Recht auf den Namen eines muhammedanischen Regenten eingebusst hatte

1) Die spatere orthodoxe Theologie zog auch die theoretischen Consequenzen dieser Lehre. Die Frage, ob man jenen Jezīd schmahen durfe, wird einstlich erwogen und nach Maassgabe des Verbotes der „Schmahung der Genossen“ (sabb al-sahhāba, vgl. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shī'a p. 19—20) entschieden; darüber weiterläufig bei Al-Damīrī II. p. 266, Al-Kastallānī V, p. 117 f. X, p. 193. Im V Jahrhundert geht ein hanbalitischer Theologe, 'Abd al-Muǧīth b. Zuheyr al-Harī (st. 483), so weit, ein Buch fī fadā'il Jezīd (über die Vorzüge des Jezīd) zu veröffentlichen, wodurch er sich die heftige Polemik des Ibn al-Gauzī zuzieht (Ibn al-Athār XI, p. 230)

Wie mächtig der Grundsatz des *Igmā'* in der Beurtheilung politischer Verhältnisse die Gesinnung der Muhammedaner beeinflusste, werden wir jetzt noch an einem andern Beispiele beobachten können

III

Der orthodoxe Islam hatte ein Interesse daran, das Princip der Erbllichkeit der Chalifenwürde im Bewusstsein des glaubigen Volkes nicht Wurzel fassen zu lassen. Die 'abbāsīdische Regierung bedeutete wohl den Sieg des legitimistischen Princips, und die Träger der religiösen Lehre liehen dieser Dynastie ihre Unterstützung, aber nicht als Vergegenwärtigern der Legitimität, sondern als den actuellen Besitzern der Macht, deren Berechtigung durch die übereinstimmende Huldigung der Gemeinde (*igmā' al-umma*) erwiesen ist¹ Einzig und allein dies *Igmā'* ist nach der Lehre des orthodoxen Islam das Maass der Berechtigung des Herrschers² Der Imām, den der Wille der Gesamtgemeinde anerkennt — *al imām al-muḡtama' alejhi* — ist der rechtmässige³ *Al-imāma lā tan'akid illā bi-igmā' al-umma 'an bīkrat abihim*:⁴ so lehrte man namenlich gegenuber denjenigen, welche die Legitimität auf die 'alīdische Familie beschränken wollten.⁵ Wollte man nicht die Rechtmässigkeit der ersten drei Chalifen und des gesammten umejjadischen Chalifates in Zweifel ziehen, und hierdurch gleichsam an der Rechtscontinuität des muhammedanischen Staatslebens im I. Jahrhundert in bodenklicher Weise rütteln — und dies wollten

1) Nach Kiemei, *Gesch. der heissch Ideen d Islams* p 409, soll diese Anschauung in den Ideenkreis des alten Ahaberthums zuruckreichen Man darf in diesem Zusammenhange einen bereits im Islam lebenden, aber nichts destoweniger echt-arabischen Dichter, 'Abdallāh b. Abī Tha'lab, anführen (*Hudēj* 242 63) „Imāmun idā-chtalafa-l-'ālmūna jalta'imūna 'alejhi-ltiāmā“

2) vgl *Al-Tabarī* II, p 177 (*Ibn 'Omar* zu *Mu'āwija*) Das Vererben der Herrscherrechte bezeichnen die Frommen als *Sunnat Kisiā wa Kejsai* (die Sunna heidnischer Reiche), *Al-Sujūti*, *Tārīḥ al-chulafā'* p 76, 2 78, 6 u

3) *Fragmenta hist arab* p 145, vgl eine Aeusserung *Ma'muns* ueber das Verhältniss des Chalifates zum *Igmā' al-umma*, *Al-Mas'ūdī* VII, p 41 ff Man legt solche Aeusserungen nicht ohne Absicht gerade 'abbāsīdischen Regenten in den Mund Noch in den Zeiten des agyptischen Scheinchalifates wurde auf dies *Igmā'* mit nicht unbedeutendem Applomb hingewiesen; siehe die Huldigungssukunde bei *Al-Sujūti* l. c p. 199.

4) *Al-Shahrestānī* p 51 Wer, wie *Ibrāhīm al-Nazzām* *ibid* p 39 (vgl oben p 87 Anm) die Competenz des *Igmā'* leugnet, bekennt sich zugleich zu Lehre von der Unrechtmässigkeit der ersten Chalifen

5) vgl auch *Snouck Hurgronje*, *Kritik der Beginnselen* 2 St., p 65. 68 (Sonderabdruck).

die orthodoxen Lehrer nicht¹ —, so musste man das *Iǧmāʿ al-umma*, auf welches sich die Berechtigung jener Epochen der vor-abbāsiden Geschichte stützte, als den ausschliesslich competenten Maassstab in der Beurtheilung der politischen Verhältnisse im Reiche gelten lassen. Nur dies allein konnte als *Sunna* gelten; die Auflehnung gegen die Regierung, der Umsturz, und würde er auch theoretisch durch legitimistische Argumente gestützt, ist *Fitna*, und wird als solche der *Sunna* entgegengesetzt²

Die ʿabbāsiden Herrscher selbst und ihre politischen Vertreter und Propagandisten haben natürlich gegen die Umejjadenherrschaft das Recht der Legitimität geltend gemacht und unter dem Banner dieses Principes kämpfend die muhammedanische Welt unter ihr Scepter gebracht. Wer die *Chutba's* kennt, welche die Historiker aus der ersten Zeit der Herrschaft des Hauses ʿAbbās erwähnen, weiss, dass es vorzugsweise das Argument der Erbberechtigung ist, von welcher die Kanzeln in jener Zeit widerhallen.³ Man muss in Betracht ziehen, dass auch die Umejjaden und ihre Anhänger sich alle Mühe gegeben hatten, für die Berechtigung ihrer Dynastie genealogische Momente ins Treffen zu führen.⁴ Sie hielten sich für edler als die nächste Prophetenfamilie und konnten es nicht verwinden, wenn man diese als den edelsten Zweig des *Kurejsh*-stammes pries. Der Dichter *Ibn Mejjāda* erhielt Geisselhiebe, weil er in einem Gedichte die Sippe Muhammeds den *Banū Merwān* vorsetzte⁵. Den Ueberresten solcher Anschauungen sollte mit dynastischem *Ḥadīth* entgegengearbeitet werden. Das vollkommenste und in seiner Absichtlichkeit durchsichtigste *Ḥadīth* dieser Art⁶ ist folgendes:

Ğubejr b. Muḥ'im berichtet, dass er und ʿOthmān b. ʿAffān den Propheten darüber zur Rede stellten, dass er das Fünftel der Kriegsbeute (welches nach *Sure* 8: 42 dem Propheten selbst, den nächsten Anverwandten

1) Hat man ja eine ganze Schaar von *Ḥadīth*en eisdichtet, in welchen die Aneinanderfolge des *Abū Beki*, ʿOmar und ʿOthmān unverhüllt ausgesprochen wird, z. B. *B Adab* II 117. Ein bemerkenswerthes Zeichen dieser Gesinnung bietet der Umstand, dass die Kirchenmänner unter *Al-Muʿtaḍid* die Promulgirung des antumejjadischen Edictes (s. oben p. 47) des Chalifen mit Erfolg hintertreiben. *Al-Tabarī* III, p. 2164 unten 2177 unten.

2) *Al-Jākūbī* II, p. 355, 9 *rağul tarfaʿuhu-l-fitna wataḍaʿuhu-l-sunna*.

3) z. B. *ibid* II, p. 422 oben.

4) Die ganze Rustkammer solcher Argumente eröffnet in einer markigen Ansprache *Abū Saḥr al-Hudālī*, *Ag.* XXI, p. 145 oben.

5) *Ag.* II, p. 102, 5 ff. vgl. einen Vers des *Aʿshā Hamḍān* *Ag.* V, p. 160, 16 mit Bezug auf die *B Merwān* wachejra *Kurejšin fī Kurejšin alūmatan * waʿakia-mahum illā-l-nabiyya Muḥammadan*.

6) Zur Beleuchtung dieser Stelle ist der Briefwechsel zwischen *Muʿāwija* und ʿAlī zu vergleichen bei *Abū Hanīfa Dīn* p. 199, 17 200, 4—6.

— li *ḡi-l-kurhā* — desselben. sowie den Armen und Waisen zuzukommen hat) zwischen den B *Hāshim* und den B-l-Muttalib auftheilte. Ich sagte: O, Gesandter Gottes' du hast unsere Brüder, die B-l-Muttalib, theilhaftig, uns aber hast du nichts gegeben, während doch unsere und ihre Verwandtschaft zu dir dieselbe ist". Darauf antwortete der Prophet. „Die B. *Hāshim* und die B-l-Muttalib sind einerlei“¹ *Ḡubayr* sagte. „Die B. *ʿAbd Shams* und B. *Naufal* theilhaftig er von diesem Funfel gar nicht, sowie er die B *Hāshim* und die B-l-Muttalib theilhaftig“²

Man kann den dynastisch-legitimistischen Charakter dieses Hadith nicht verkennen. Die Nachkommen der Linie *ʿAbd Shams*, des Ahnen der *Umejjaden*, sollen gegen die seines Bruders *Hāshim*, von dem die *ʿAbbāsiden* abstammen, zurückgesetzt werden. — Aber auch den *ʿAliden* gegenüber waren familienrechtliche Argumente zur Geltung zu bringen. Es ist merkwürdig, dass die weltliche poetische Literatur, deren Vertreter die *ʿAbbāsiden* durch ihre reichlichen Gaben grossgezogen, von dem Vortrag dieser Argumente erfüllt ist.

Es handelt sich vorzugsweise darum, die Legitimität der *ʿAbbāsiden* den *ʿAliden*, den eigentlichen legitimistischen Prätendenten, gegenüber zurückzuweisen. Diese, welche niemals auf das *Iǧmāʿ al-umma* sich zu berufen im Stande waren, sondern immer nur die Candidaten einer Fraction des Islam waren, mussten, um die Berechtigung ihrer Ansprüche nachzuweisen, die Erblichkeit der *Chalifen* behaupten und dieselbe für eine ihrer Linien — deren gab es gar viele³ — in Anspruch nehmen. Die *ʿabbāsiden* *Chalifen*, welche in der ersten Zeit des Emporkommens ihrer Dynastie immerfort sehr eifersüchtig auf jede Huldigung blickten, die man den *ʿAliden* entgegenbrachte⁴ und beständig durch das Gespenst der *ʿalidischen* Umtriebe beunruhigt wurden — verstand sich doch gegenüber denselben *Al-Maʿmūn* zu einer gefährlichen Concession — liessen sich recht gerne von ihren Hofpoeten und Schmeichlern Argumente gegen die Berechtigung ihrer Thronrivalen vordeclamiren. Sie dachten wohl, dass durch dieselben vertretene Ideen auf diesem Wege leicht ins Volk dringen konnten. *Hārūn al-Rashīd*, so hören wir, verlangte von seinen Dichtern, „dass sie sein eigenes Lob mit der Zurückweisung der Berechtigung der Nachkommen *ʿAlī's* und mit Angriffen gegen dieselben verbind-

1) B *Manāḡib* nr. 3

2) *Abū Dāwūd* II, p. 21 vgl. die Commentare zu der angeführten Koranstelle (*Al-Beyḏāwī* I, p. 367, 24)

3) „Keine Familie der Welt hat mehr männliche Abkömmlinge, als die des *Abū Tālib*“ *Ibn al-Fakīh al-Hamadānī* p. 75, 8

4) vgl. z B *Ag.* XXI, p. 120. 19

den“.¹ Diese Nachricht macht uns die Erscheinung erklärlich, dass wir in den Dichtungen der ‘abbāsiden Hofpoeten so vielen erbrechtlichen Subtilitäten begegnen. In diesen poetischen Kreisen wird ein Argument breitgetreten, welches darin gipfelt, dass auch vom Standpunkte der Erbberechtigung die Nachkommen des Oheims des Propheten (‘Abbās) mehr Erbansprüche haben, als die Nachkommen des Tochtermannes,² oder dass dem Oheim die Erbsfolge eher gebührt als dem Ohmssohne.

„Ist wohl der Oheim des Propheten in der genealogischen Reihenfolge ihm naherstehend oder der Oheimssohn;

Und welcher von ihnen ist seiner Nachfolge würdiger, und wer hat das Recht der Erbsfolge zu beanspruchen?

Wenn nun ‘Abbās mehr Recht hierauf hatte und ‘Alī auch nachher auf eine Verwandtschaft bestande,³

So mögen denn die Söhne des ‘Abbās seine Erben sein, wie denn der Ohm den Ohmssohn von der Erbschaft verdrängen muss“ —

dies Gedicht wird auf Veranlassung der Barmekiden vom Dichter Abbân b. ‘Abd al-Ḥamid⁴ vor Hārūn al-Rashīd vorgetragen.⁵

Noch weiter ging Al-Mu‘ammal, ein Hofdichter des Mahdi; der beruft sich noch obendrein auf den Koran, um zu beweisen, dass ‘Abbās der richtige Erbe des Propheten war (wārithuhu jakīnan);⁶ und für ein Honorar von zehntausend Dirham — Abbân erhielt vom freigebigen Hārūn das doppelte — konnte der schwachkopfige Al-Mutawakkil folgendes erbrechtliche Lehrgedicht von Merwân b. Abī-l-Ġanūb zu hören bekommen.

„Euer ist das Erbe Muhammads, und durch eure Gerechtigkeit wird das Unrecht verbannt;

„Die Kinder der Tochter wünschen die Chalifenechte, aber ihnen gebührt davon nicht, was unter den Nagel geht,

„Der Tochtermann ist kein Erbe, und die Tochter erbt nicht das Imāmat,

„Und jene, die euer Erbe beanspruchen, erben nichts als Reue“.⁷

1) Ag XII, p 17, 9

2) Al-Mubarrad p. 284 weiden Gedichte mit ähnlicher Tendenz in ältere Zeiten zurückverlegt, vgl Merwân b. Abī Hafsa in Ag IX, p 45, 16

3) Die Uebersetzung dieses Halbverses „wakāna ‘Aljyun ba‘da dāka ‘alā sabab“ gebe ich nur mit ausserster Reserve, man vgl auch nasabuhum wasababuhum, Ag XXI, p. 145, 2

4) Th. I, p 198

5) Ag XX, p 76, vgl XII, p 18, 13 18 20.

6) Ag XIX, p 148, 6 v u, oder wie ein anderer Dichter (mit Hinblick auf die Erbansprüche der ‘Aliden) sagt dass die ‘Abbāsiden seien wārithū-l-nabijī bī‘amī-l-hakkī gejjī-l-takādūbī, Ag III, p 91, 4 v u

7) Al-Tabāiī III, p. 1466

In diesem Sinne hören bisweilen die 'Abbasiden sehr gerne von ihren Schmeichlern, dass sie nicht nur Nachkommen des Oheims des Propheten sind, sondern als directe Nachkommen Muhammeds betrachtet werden können:

„humâ-bnâ rasûlî-llâhî wabnâ-bni 'ammihî ~ fakad karuma-l-ğaddânî wal-abawânî.¹

Durch solche selbstangeregte und gebilligte Schmeichelei sollte die Thatsache, dass sie nicht Descendenten, sondern nur Agnaten des Propheten sind, vergessen gemacht werden. Im allgemeinen war jedoch der Nachweis stärkerer Erbberechtigung nicht die alleinige Karte, welche die 'Abbâsiden ausspielten; viel gewichtiger und im Gesamtbewusstsein des Volks für sie sprechend war der Umstand, dass jeder von ihnen durch das Iğmâ' der Gemeinde Muhammeds als der rechtmässige Imâm anerkannt wurde.² Dies war die festeste Stütze des Beherrschers des muhammedanischen Reiches. Diese Anschauung wurde zumeist von den Theologen propagirt. Nicht ungerne haben sie wohl — wie wir an einem Beispiele gesehen haben — in ihren Hadithen die vollständige Unwürdigkeit der gottlosen Umejjaden gelehrt. Den 'Aliden gegenüber bestrebten sie sich, im Interesse der herrschenden Dynastie die Belanglosigkeit erbrechtlicher Gesichtspunkte zu betonen. Die Würde des Chalifen könne nicht der durch Blutsverwandtschaft dem Propheten nächstberechtigte Erbe antreten. Um einer gegentheiligen Lehre alle Möglichkeit von vornherein abzuschneiden und die Frage des Chalfats dem Bereiche erbrechtlicher Subtilitäten zu entziehen, musste die Tradition das Princip statuiren, dass nichts, was dem Propheten gehört, Gegenstand der Vererbung sein könne. Niemand ist sein Erbe, zunächst in privatrechtlicher Beziehung und in Folge dessen auch mit Bezug auf sein Herrscheramt. So wie sein Vermögen dem Staatsschatz anheim fällt, eben so hat über die Nachfolge die Gemeinde zu entscheiden.

Dieser Grundsatz wird in folgendem Hadith bethatigt, welches für unsere Studien auch dadurch von besonderem Interesse ist, weil wir an ihm auch die Beobachtung machen können, wie viel tendenziöse Polemik sich in späteren Zeiten in die Hülle der verschiedenartigen exegetischen Behandlung der Texte eingeschlichen hat. In einem auf Mâlik b. Anas zurückgeführten Hadith des Abû-l-Jaman b. Nâfi' heisst es. „Während 'Omar b. al-Chattâb mit Mâlik b. Aus im Gespräch begriffen war, meldete der Thürsteher den Jarfâ b. 'Othmân, 'Abd al-Rahmân b. 'Auf, Zubejr b. al-'Awâmm und Sa'd

1) A.ğ. XXI, p. 130, 11. Auch der Chalife Al-Wâthik wird von seinem Hofdichter 'Alî b. al-Ğahm (ibid. p. 255, 13) als „Sohn des Herrn der Herren“ (d. i. Nachkomme des Propheten) angeredet. Hârûnu jâ-bna sejjidi-l-sâdât.

2) A.ğ. VIII, p. 177, 9 v. u. (chilâfa) ġama'ta bihâ ahwâ'a ummati Ahmada

b. Abi Wakkās; dieselben wurden eingelassen. Später wurden auch 'Alī und 'Abbās gemeldet, auch sie wurden eingelassen. Als sie nun vor dem Chalifen erschienen waren, riefen sie ihn als Schiedsrichter an in ihrem Streite betreffs des Hab und Gutes, welches der Prophet nach Besiegung des jüdischen Stammes der Banū Naḍīr vorgefunden und auf Gottes Befehl für sich behalten hatte (Sie beanspruchten nämlich dies Vermögen als Erbtheil nach dem Propheten, dessen nächsten Anverwandten sie waren.¹⁾ Als die versammelten Besucher in 'Omar drangen, die Streitfrage zu erledigen, entschied er dieselbe mit Berufung auf Muhammed's Ausspruch in folgenden Worten: Ich beschwore euch bei demjenigen, durch dessen Erlaubniss Himmel und Erde bestehen! wisst ihr denn nicht, dass der hochschlige Prophet sagte: Wir (Propheten) lassen nicht erben (d. h. unsere Hinterlassenschaft fällt nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Hinterlassenschaften, welche nach bestimmten Gesetzen und Normen den Verwandten anheimfallen), was wir hinterlassen, ist fromme Stiftung (d. h. es gehört dem Schatze).² In einer Parallelstelle wird dieser Ausspruch durch eine andere Erzählung eingeleitet.³ Dort erzählt 'Ā'isha, dass Fāṭima den Abū Bekr nach dem Tode des Propheten darum anging, dass er ihr ihr Erbtheil herausgebe, bestehend in dem Vermögen, welches der Prophet als seinen Antheil aus der Kriegsbeute erwarb. Da fuhrte Abū Bekr der Erbwerberin gegenüber den Grundsatz an: „Wir hinterlassen kein Erbtheil, was wir hinterlassen, ist Stiftung“ (Lā nūṛṛṭh, mā taraknā ṣadaka)⁴

Dieser Satz, welcher — wie wir bereits eingangs angedeutet — über das blosse privatrechtliche Interesse hinaus die Absicht einschliesst, einem grossen staatsrechtlichen Princip zu dienen, ist der Shī'a unbequem, ihre staatsrechtliche Opposition gründet sich ja in erster Linie auf die Erbansprüche des 'Alī und der Fāṭima, und sie verdammt ja in der Usurpation der ersten Chalifen zuvörderst die Confiscation der Rechte der gesetzlichen Erben des Propheten. Sie ändert daher den unbequemen Satz in folgender Weise lā jūṛṛṭh (passivisch) mā taraknā ṣadakat^{aa} (eine Aenderung,

1) Dieser Streit zog sich bis tief in die 'Abbāsidenzeit hinein. 'Omar II gab den 'Alīden das beanspruchte Gut, Jezīd II confiscirte es wieder (Al-Ja'kūbī II, p 366 unten). Al-Ma'mūn, der mit den 'Alīden pactirte, gab es ihnen wieder heraus (ibid p 573), Al-Mutawakkil zog es abermals als Staatsdomäne ein (Al-Balāḍorī p 30—32), bis dass der shī'a-freundliche Chalīf Al-Muntasir (248) die Ansprüche der 'Alīden wieder anerkannte (Al-Mas'ūdī VII, p 303)

2) B. Mağāzī n 14 40

3) vgl. auch Al-Tabarī I, p 1825, 9 ff 1826, 14 mit der LA nūṛṛṭh.

4) B. Farḍ al-chums n 1. Abū Dāwūd II, p 19—21 vgl Al-Tirmidī I, p 304

welche in dieser transscribirten Form nicht genügend veranschaulicht werden kann) Durch diese graphische und syntaktische Correctur erhält der fragliche Grundsatz folgenden Sinn: „Was wir als Stiftung hinterlassen, wird nicht geerbt (aber alles übrige fällt unter das regelmässige Erbschaftsgesetz)¹ In der That stellt die Šīf'a im Unterschiede gegen die sunnitische Anschauung die Lehre auf, dass das Vermögen der Propheten ebenso den Gesetzen des Erbrechtes unterworfen ist, wie das anderer Menschen Um aber die Möglichkeit der šīf'itischen Aenderung der in Rede stehenden Tradition zu verringern, haben sunnitische Traditionare vor das letzte Wort dieser Erzählung das Wörtchen *fahuwa* als Copula eingeschoben: *mā taraknā fahuwa sadakat*“.² Wer mit dem arabischen Satzbau vertraut ist, versteht es, dass ein solches Einschiesel die šīf'itische ver-suchte Wendung des Sinnes dieses Ausspruches geradezu ausschliesst.³

IV.

Wir werden im weitem Verlauf dieser Abhandlung auf die Thatsache noch zurückkommen, mit welcher freier Selbständigkeit die muhammedanischen Theologen dem in die kanonischen Sammlungen aufgenommenen Traditions-material gegenüberstehen Aber des Zusammenhanges wegen wollen wir schon an dieser Stelle eine in diesen Kreis der Betrachtung gehörige Erscheinung vorwegnehmen

Die muhammedanischen Theologen der spätern Zeit hielten die Ausschlussung der Erblichkeit des prophetischen und königlichen Charakters des Muhammed für ein so cardinales Moment der orthodoxen Lehre, dass sie gegen jede Trübung derselben selbst in dem Falle ernste Opposition machen, wenn sie dadurch in Widerstreit gegen irgend einen Traditionssatz gerathen, aus welchem die gegentheilige Anschauung gefolgert werden könnte.

Die starre Zurückweisung eines jeden Versuches, die Würde des Muhammed als nicht auf seine eigene Person beschränkt und in derselben abgeschlossen, sondern auch in Nachkommen fortwirkend zu betrachten, ist der hauptsächliche Unterschied zwischen der orthodoxen Lehre und der jener Secten, welche sich auf 'alīdischer Grundlage aufbauten. Die Grundidee, welche diese Partei vertrat, ist das Princip der Erblichkeit der prophetischen Würde und der Herrschaft im Reich, welche sie für

1) Al-Kaṣṭallānī V, p 215. VI, p 315

2) Al-Muwaṭṭa' IV, p 231 bietet in ihrer Vulgata diese LA. *la nūṛith, mā tarakna fahuwa sadakat*“ In der Šejban. Recension p 317 fehlt *fahuwa* Dieses Einschiesel auch bei Abū Dāwūd II, p. 21 Ende des Kapitels

3) Man vgl. Al-Maṣṭūfī III, p 56.

die Familie Muhammed's in der Linie der Fâtima zu erkämpfen strebte. Da nun Annahme oder Ablehnung dieses Principes zur Kampfparole wurde zwischen den Parteien, so mussten die Orthodoxen dahin streben, dass die Tradition nichts darbiete, was den Anhängern des Hereditäts- und Legitimitätsprincipes als unanfechtbarer Titel dienen könnte. Was von 'Alî und seinen Kindern Schönes und Gutes im Namen des Propheten gesagt ward, das durfte aufrecht bleiben,¹ ja es haben orthodoxe Autoritäten in dieser Beziehung geradezu shî'itisch aussehende Traditionen propagirt. Hingegen sollte alles als entschieden unrichtig erklärt werden, worin die Ansprüche der Nachkommen 'Alî's auf besondere Heiligkeit und auf Rechte im Reich einen Anhaltspunkt finden könnten. Es musste demnach das Princip der Erblichkeit geistiger Würde überhaupt getilgt werden. Das Beispiel, welches wir anführen wollen, ist ein kennzeichnendes Zeugniß für diese Bestrebung, um so mehr, da es uns zeigt, dass die orthodoxe Theologie gegen solche Traditionen selbst in dem Falle ankämpfte, wenn es denselben, wie es bei ihrem anscheinend gleichgültigen Charakter nicht auffallen kann, gelungen war, in die kanonischen Sammlungen einzudringen.

Es ist nicht eben auffallend zu nennen, dass uns die orthodoxe Tradition, trotz ihrer kleinlichen Detailkramerei in allen den Propheten betreffenden Dingen, von den Söhnen Muhammeds so wenig zu sagen hat, und dass eine unverkennbare Unsicherheit sie kennzeichnet in den wenigen Berichten, welche sie uns in diesem Punkte bietet. Starben ja die männlichen Kinder des Propheten alle im zartesten Alter. Die Nachrichten sind selbst darüber nicht einig, ob Ibrâhîm, der Sohn des Propheten, ein Kind der Koptin Maria oder der Chadîga gewesen sei. Dieser Ibrâhîm starb im Alter von 17—18 Monaten, er hatte noch nicht einmal sein Sauglingsalter (zwei Jahre) zurückgelegt. Hieran knüpft die Tradition folgende Bemerkung. „Hatte Gott beschlossen, dass es auch nach Muhammed noch Propheten gebe, so wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, aber es giebt keinen Propheten nach Muhammed“.² Diese Tradition wird nun von manchen maassgebenden orthodoxen Theologen angefochten. Ibn 'Abd al-Barr (st. 463) sagt. „Ich weiss nicht, was dies bedeuten soll. Noah war Prophet, und alle Menschen stammen von Noah ab. Gälte es nun als ausgemacht, dass Prophetenkinder auch Propheten werden, so mussten alle Menschen Propheten sein“.³ Noch schärfer polemisiert Al-Nawawî (st. 676)

1) Abû Mûsâ führt folgenden Ausspruch des Propheten an. „Ich und 'Alî und Fâtima und Hasan und Husejn werden am Tage der Auferstehung auf meinem Zeltdache am Fusse des Gottesthrones stehen“ Al-Zuikânî IV, p 174, vgl. ibid. I, p 151.

2) B. Adab n. 108.

3) Ibn Hâgar I, p. 188 nr. 394.

gegen diese Traditionen: „Wenn von einigen Alten der Satz überliefert wird. ‘Wäre Ibrāhīm am Leben geblieben, so wäre er auch Prophet geworden’¹ — so erklären wir dies für nichtig, für einen gewagten Eingriff in die Geheimnisse Gottes. für eine kühne Vermuthung und gegen grosses gerichteten Angriff“.² Und dieser Satz stützt sich doch auf die Autorität von drei Genossen Muhammed's. Daraus ist zu ersehen, wie die orthodoxe Theologie dem Versuche entgegentritt, die Möglichkeit des erblichen Charakters der geistigen Würde des Propheten verlauten zu lassen. Wir mögen jedoch nicht glauben, dass die Theologen bis ins V. Jahrhundert gewartet haben, um gegen ein Ḥadīth zu protestiren, aus welchem die Erblichkeit des Prophetencharakters gefolgert werden könnte. Nach ihrer Art haben sie der einen Tradition eine Gegentradition entgegengestellt, mit der Absicht, gegen die aus der erstern zu folgernden Lehre zu kämpfen. Als Gegen-ḥadīth glauben wir in unserm Falle den folgenden Ausspruch betrachten zu dürfen: „Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre es sicherlich ‘Omar“.³ Damit sollte dem Glauben von der Erblichkeit des heiligen Charakters in der Linie der Fāṭima entgegengetreten werden.⁴

V.

Aus den bisher berücksichtigten Momenten ist es ersichtlich, dass die Ḥadīth-bildung zur Zeit ihres Aufschwunges unter den ‘Abbāsiden zur Ausarbeitung traditioneller Aussprüche dienlich war, welche die Anerkennung der Principien, auf welche die Nachkommen des ‘Abbās ihr Recht begründeten, fördern konnten. Was wir bisher gesehen haben, ist jedoch zumeist eine negative Begründung derselben zu nennen, die Erschütterung des Bodens, auf welchen sich die Gegner stellten. Nach unseren bisherigen Erfahrungen wird es nicht auffallend sein, dass wir auch aus dieser Zeit stammenden Tendenz-ḥadīthen begegnen, in welchen die Sache der Dynastie in viel directerer Weise unterstützt wurde.

Wir haben bereits oben p. 99 eine solche dynastische Tendenztradition sehen können. Es giebt deren sehr viele, welche ihr Gepräge noch viel

1) In diese Gruppe ist auch die bei Abū Dāwūd II, p. 43 angeführte Tradition zu zählen, dass über Ibrāhīm das Todtengebet nicht gesprochen wurde (dies ist Privilegium von Propheten und Märtyrern)

2) Tahdīb I, p. 133 unten, vgl. Al-Kastallānī X, p. 124.

3) Al-Tuṣṭi II, p. 293. Masābīh al-sunna II, p. 196.

4) In späterer Zeit hat man sich nicht gescheut, die Worte auszusprechen: „konnte es noch nach Muhammed einen Propheten geben, so wäre es sicherlich Al-Gazālī“ Gesammelte kleine Schriften von Al-Sujūtī Hdsch. der Leidener Universität nr. 474 (8) fol. 6*.

merklicher zur Schau tragen Und solche Aussprüche zu münzen, war im Interesse der Anerkennung der Dynastie um so wichtiger, als auch die gegnerischen Parteien, zunächst die verschiedenen 'alidischen Fractionen, welche der Sache der 'Abbāsiden lange genug gefährlich waren, ihre Erdichtungen ins Volk brachten, um die Sache der Gegner auf religiösem Grunde zu discreditiren Schon die Umejjaden fühlten sich gezwungen, ihre Hoftheologen in Bewegung zu setzen, um gegenüber den 'alidischen Ansprüchen religiöse Waffen zu erzeugen Es mochte schwer halten, die im Bewusstsein fast aller Volksschichten geheiligten Personen des 'Alī und seiner Kinder, um deren Haupt man sehr früh begann, den Nimbus des Martyrerthums zu zeichnen, in religiösen Formen zu verlästern. Man griff denn zu dem Auskunftsmittel, den heidnischen Urvater als vorbildlichen Typus seiner Nachkommen zu verunglimpfen Man liess den Propheten sagen, dass Abū Tālib, Vater des 'Alī, tief in der Hölle sitze. „vielleicht wird ihm meine Fürbitte am Tage der Auferstehung nützen, so dass er dann in eine Lache von Feuer versetzt wird, die ihm nur bis an die Fersen reicht, jedoch so heiss ist, dass ihm das Gehirn davon sieden wird“.¹ Natürlicher Weise haben dann dem gegenüber die Theologen der 'Aliden jene Unzahl von Traditionen erdichtet, die sich mit der Glorification des Abū Tālib beschafften,² lauter Aussprüche aus dem Munde des Propheten. Es ist interessant die Fluth von Polemik zu beobachten, die sich in solche Gegentraditionen ergiesst.

Unter anscheinend ruhiger Oberfläche wogen in diesen Aussprüchen die heftigsten Kämpfe. Oft sieht man deutlich, wie ein Ausspruch direct gegen ein von den Gegnern verkündetes speciellcs Moment gerichtet ist. So spiegelt sich z B der Streit zwischen den Anhängern 'Alī's und den Gegnern, welche die Legitimität der Wahl des Abū Bekr vertheidigten, in zwei Gruppen von Traditionen wieder, welche je einem von den beiden die Ehre, der erste Anhänger des Propheten zu sein und zu allererst mit dem Propheten gebetet zu haben, vindiciren. Man kann diese beiden Gruppen von Traditionen bei Al-Ṭabarī neben einander finden Keiner einzigen unter denselben ist der Stempel ihrer Tendenz so unverkennbar auf die Stirn gedrückt, als einem auf 'Abbād b 'Abdallāh zuruckgeführten Ausspruch: Ich horte 'Alī sagen: „Ich bin der Diener Gottes und der Bruder des Gottgesandten, ich bin der grosse Ṣiddīq, nach mir wird dies nur ein Lügner beanspruchen wollen, ich habe mit dem Propheten um neun

1) Sprenger, Mohammad II, p. 74

2) Eine grosse Auswahl findet man bei Ibn Haǧāl IV, p 214 ff und ibid. p. 239 vgl. B. Ganā'iz nr 81.

Jahre fruher das Gebet verrichtet, als alle anderen Menschen“.¹ Man muss huerbei im Auge behalten, dass der Ehrentitel eines Siddik von der sunnitischen Tradition dem Abū Bekr gegeben wird.

Die Erdichtungen, welche in speciell umejjadischem Interesse hervortraten, ohne der allgemeinen Sunna zu dienen, sind aus Gründen, welche oben p 45 berührt wurden, im nächsten Geschlecht unterdrückt worden; da galt es mehr, das ‘abbāsische Herrscherrecht theologisch zu stützen. Auch dies Interesse wurde in Traditionen verkörpert, in welchen der Ahnherr der Dynastie, der „Ohm“, verherrlicht, vertheiligt, und gegenüber den Ahnen der gegnerischen Prätendenten herausgestrichen werden sollte. Wenn wir bedenken, dass mehrere der Chalifen selbst Interesse für Traditionsforschung und -verbreitung bezeugten (wir wissen ja jetzt, was dies bedeutet), so können wir begreifen, wie leicht solche Erdichtungen von der höchsten Stelle aus begünstigt und gefördert werden konnten. Der Chalife Al-Mahdi, der dritte ‘Abbāsīde (158—169), wird bei Ibn ‘Adī in der Liste der Ḥadīth-unterschieber erwähnt.² Al-‘Abbās wird in solchen Mittheilungen, trotzdem er sich lange genug der Sache des Propheten widersetzt hatte,³ mit dem Heiligenschein umgeben. Zur Zeit der Regennoth soll ‘Omar in seinen Gebeten (istiskā’) sich nicht mit der Berufung auf den Propheten begnügt, sondern den ‘Abbās ins Treffen geführt haben, weil ihm derselbe besonders geeignet erschien, die Barmherzigkeit Gottes zu erwirken: „O Allāh! — so sagte er in seinem Gebete — wir pflegten uns sonst in unseren Bitten auf den Propheten zu berufen, und du hast uns Regen gespendet; heute berufen wir uns auf den Oheim des Propheten (Al-‘Abbās), so spende uns doch Regen“ Und diese Berufung hat ihre Wirkung nicht verfehlt.⁴ Hier ist ein allgemein üblicher Gebrauch⁵ in ‘abbāsidischem Parteisinne benutzt worden. Den Nachkommen eines solchen heiligen Ahnherrn gebühre wohl am besten die Führung der rechtgläubigen Gemeinde. Diese Fabel bildete auch einen der Ruhmestitel der ‘abbāsīdischen Chalifen, und sie hören gerne, wenn ihre Schmercheldichter sich auf denselben berufen. Al-Mutawakkil lässt auf eine Denkmünze ein Gedicht prägen, in welchem von der „Familie Ḥāshim“ gesagt wird, dass „durch ihr Verdienst der Erde Regen verliehen wird, nachdem ihn Gott lange zurückgehalten“.⁶ Ibn al-Rūmī ruhmte in seiner dem Chalifen Al-Mu‘taḍid (279—289) gewidmeten Kaṣīde:

1) Al-Tabaṣīf I, p 1160

2) Bei Al-Sujūtī, Ta’rīḥ al-chulafā’ p. 106, 22 109, 17 ibid p 143, 6 u. wird ein Ḥadīth erwähnt, in dessen Isnād sechs Chalifen als Gewährsmänner genannt sind

3) B. Ḡanā’iz nr 80.

4) Ag. XI, p 81, Tahḍīb p. 332

5) Th I, p 35

6) Al-Muwassḥā ed. Brunnow p 193, 9

„Euer Ahn, Al-‘Abbās, ist jener, dessen Name nicht versagte, wenn man denselben in der Noth zur Erlangung des Regens benutzte,
 „Er spaltete die Wolken durch ein erhörtes Gebet und es willfährte ihm das Blinken der Blitze, das wassersperrende“¹

Al-‘Abbās beklagte sich einst beim Propheten: Was haben die Kurejschiten gegen uns einzuwenden? Einander begegnen sie mit freundlichen Gesichtern, nur uns gegenüber thun sie dies nicht! Da gerieth der Prophet in Zorn und sein Gesicht wurde roth und er sprach: Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist; in keines Menschen Herz hält der Glaube seinen Einzug, bis dass er nicht euch liebt um Allāh's und seines Gesandten willen. O ihr Menschen, wer meinen Oheim krankt, der hat mich gekränkt, denn der Oheim des Menschen ist völlig so wie sein Vater²

Die Kurejschiten, die trotz aller Stammesanhänglichkeit den ‘Abbās nicht mögen, sind hier wohl die ‘Aliden. Man erkennt leicht das Bestreben, aus der Anerkennung der ‘abbāsiden Sache eine religiöse Angelegenheit (hillaḥi wah-rastiliḥi) zu machen. Die dynastische Tendenz spiegelt sich auch in dem Umstande, dass in diesen und verwandten Aussprüchen der Oheim, ‘Amm, so auffallend hervorgekehrt wird (s oben p. 101). Von solchen Erdichtungen war nur ein Schritt dazu, durch den Propheten direct dem ‘Abbās verkünden zu lassen, dass seine Nachkommen die Chalifenwürde erlangen werden³

Gerne haben die Frommen dieser Zeit die gehässige Erinnerung an die gottlose umejjadische Zeit in die Form des Hadith gefasst. Die Factoren der Verdrängung des religiösen Elementes sollten für alle Zeiten dem Hass der Muhammedaner überantwortet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bereits die frommen Zeitgenossen in dieser Beziehung vorgearbeitet hatten; aber es wäre ja gewagt, sichere Behauptungen über den Zeitpunkt der Entstehung solcher Aussprüche aufstellen zu wollen. Thatsache ist nur so viel, dass die ‘abbāsische Herrschaft der Propagirung solcher Hadithe sehr günstig war. Dahin gehört z. B. die Gruppe der Traditionen, in welchen der Stamm Thakīf, aus welchem der Tyrann Al-Ḥaǧǧāǧ erwuchs, im Namen des Propheten verurtheilt wurde;⁴ dahin der Spruch des Propheten, in welchem einem Menschen, der seinen Sohn Al-Walid nennt, folgender Verweis gegeben wird: „Ihr nennt eure Kinder mit den Namen eurer Pharaonen. Fürwahr, es wird ein Mann Namens Al-Walid erstehen, der meiner Ge-

1) *Jatīmat al-dahr* II, p 303

2) *Al-Tirmidī* II, p. 304 unt., vgl. *Tahdīb* p 332 unt. Ueber *amwu alih*, *Fleischer, Kleinere Schriften* II, p 137, vgl. auch die Anwendung *Ag XV*, p 90, 22.

3) *Fragm. hist arab* p. 198, vgl. *Abū-l-Mahāsīn* I, p 354

4) *Th I*, p 100.

meinde mehr Schaden zufügen wird, als Pharo seinem Volke brachte“.¹ Man glaubte, setzt der Berichterstatter Ja'kūl b. Sufjān (st 288) hinzu, dass Al-Walid, der erste, gemeint sei, bis man den andern Walid, den Enkel des 'Abdalmalik erlebte.

VI.

Noch mehr als die zur Herrschaft gelangte Partei fühlten die gegnerischen Fractionen das Bedürfniss, ihre Ansprüche auf die Autorität des Prophetenwortes zu bauen. In ihren Kreisen erlöhnt noch mehr als innerhalb der officiellen Partei das Unwesen der Tendenztradition. Die Shī'a hat sich erst sehr spät, durch politische Umstände, deren Besprechung nicht in den Rahmen dieser Studien gehört, zu einem selbständigen Organismus innerhalb der grossen muhammedanischen Volkergemeinde gestaltet. In den ersten Jahrhunderten² bildete sie innerhalb der Gesamtgemeinde des Islam eine in viele Kanäle auslaufende oppositionelle Stromung gegen das herrschende Chalifat. So wie sie keine feste Organisation hat, so hat sie auch keine feste dogmatische Stellung; ihre Lehrsätze ranken sich wild und frei, ohne die Disciplin, welche nur ein festgefügtes Kirchenwesen verleihen kann, an dem Lehrinhalt des orthodoxen Islam empor. Selbst gutgesinnte, regierungs- und religionstreue fromme Männer sind von den 'alidischen Liebhabereien der ältern Shī'a durchdrungen. Zum Ketzer wurde man erst durch die Uebertreibung solcher sonst unanfechtbarer Liebhabereien. Es giebt nur in einander leicht übergewende Stufen des „Tashajju“, wie man diese Liebhaberei nannte: es kann ein Tashajju' ḥasan,³ oder ein Tashajju' kabīh⁴ geben. Das erstere wird im allgemeinen als rühmliche Gesinnung oft hervorgehoben. Von einem Schisma ist in den älteren Zeiten keine Rede,⁵ sondern höchstens von einer zu Gunsten der 'alidischen Prätentionen wirkenden innern Propaganda — einer solchen verdankte ja auch das Haus der 'Abbāsiden seine Erhebung —, welche zuweilen zu politischen Umwälzungen und zur Installirung 'alidischer Dynastien führte. Die Wirkungen waren aber zunächst von örtlicher, provinzieller Bedeutung und hatten nicht die Folge, eine neben der Sunna-gemeinde als besondere Kirche aufkommende Shī'a-gemeinde zu begründen. In jenen Zeiten ist der Shī'ismus

1) Fragm. hist arab p 112

2) Man vgl. über die innere Bedeutung der Shī'a in diesen Zeiten Snouck Hurgronje's grundlegende Darstellung in Mekka I, p. 26 ff

3) vgl. Houtsma in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Ja'kūbī I, p. IX.

4) Ag VIII, p. 32, 6

5) s. Beiträge zur Literaturgesch. der Shī'a p 7 24.

ein Zweig am Stamme des Islam, ebenso wie irgend eine andere dogmatische oder ritualistische Richtung ein Madhab, keine Sekte.¹ Nur die Extremen unter ihnen, also die „Uebertreiber“, und jene, welche sich mit stillen Aspirationen nicht begnugend gegen die herrschende Gewalt rebelliren, wurden als ausserhalb der Sunna stehend betrachtet. Die Führer und Forderer dieser freien Propaganda, unter denen sich, bei der Natur des geistigen Lebens im Islam, neben den politischen Momenten zumeist auch theologische Elemente in den Vordergrund drängten, liessen nun mit Vorliebe das Wort Gottes und des Propheten für sich kämpfen. Der Koran ist in diesen Kreisen in zweifacher Weise eine der beliebtesten Parteiwaffen

Bekanntlich beschuldigen diese Kreise die Anhänger der orthodoxen Sunna-lehre damit, den Koran gefälscht, durch Hinweglassungen in ihrem Sinne präparirt zu haben. ‘Othmân, der die Redaction des geläufigen Koran-textes veranlasste, wird von ihnen verdächtigt, gelegentlich seiner Redactionsthätigkeit 500 Wörter des geoffenbarten Textes unterschlagen zu haben, darunter den Satz: „Furwahr, ‘Alî ist die Leitung“² In Sure 25: 30 soll in der Stelle: „Hätte ich nur nicht N. N (fulânan) zum Freund erwählt“, ursprünglich ein bestimmter Eigennamen gestanden haben, den man getilgt und durch das unbestimmte Fulân ersetzt habe.³ Jeder kennt die in Europa durch Mirza Kazembeg bekannt gemachte shî‘itische Sûrat al-nûr⁴

Den Versuch der ‘alîdischen Partei, den gangbaren Koran als gefälscht zu erklären und denselben unter dem Titel der restitutio in integrum durch allerlei Interpolationen für ihre Zwecke zu präpariren, hat die orthodoxe Theologie seit alter Zeit gehörig gebrandmarkt. Sie beschuldigt die Gegner, dass sie so wie Juden und Christen den Text der heiligen Schrift in tendenzloser Weise falschen⁵ und auf diese Bewegung bezieht sich auch das auf den Propheten zurückgeführte Wort (in späteren Traditionssammlungen). Gegen sechserlei Menschen habe ich meinen Fluch geschleudert und Gott und jeder von Gott erhorte Prophet hat sie verflucht. Wer zum Buche Gottes etwas hinzufügt u. s. w.

Dieser Streitpunkt zwischen den Sunna-anhangern und den ‘alîdischen Parteigängern zieht sich bis in die neuere Zeit hinein. Ich führe einige

1) Den Uebergang zur Sektiererei können wir an Verhältnissen beobachten, wie es jene sind, welche Ibn Haukal ed de Goeje p 65, 21 beschreibt

2) Beiträge zur Literaturgesch der Shî‘a p 14.

3) Mafâtiḥ al-gejb VI, p. 470

4) Man findet das ganze Material in Noldeke's Geschichte des Korans p 216—220

5) Al-'Ikḍ I, p 269 in einer Parallele zwischen Rawâfiḍ und Juden.

charakteristische Worte aus Ricaut's Werke an, welche uns zeigen, wie sich dieser Streitpunkt in der populären Auffassung seiner Zeit gestaltet hatte

„Die Turken aber zeihen die Perser — sagt Ricaut — dass sie den Alcoran corruptirt, einige Worte darin geändert und dass sie die Strichlein und Punkte unecht darin gesetzt haben, also dass an unterschiedlichen Orten der Verstand desselben ungewiss und zweifelhaft worden Um welcher Ursache willen denn auch die Alcorans, so man von Babylonen gebracht, als der Grossherr sich selbiger Stadt bemächtigt, in dem Seral an ein besonder Ort gelegt und in der manniglich bei höchster Straff und Fluch verboten worden, solche nicht zu lesen“. Und in dem Widerlegungsschreiben des Mufti Asad Efendi gegen die Shi'iten: „Ihr verwerft von dem Alcoran das Kapitel von der Decke (Sure LXXXVIII), als wenn es nicht authentisch wäre; Gleiches thut ihr auch mit den 18 Versen, die uns wegen der Heiligkeit der Aische offenbart worden seyen“.

Solche parteiliche Veränderungen am Koran gehören aber bereits jener Zeit an, in welcher sich die Shi'a von dem Korper des sunnatreuen Islam loszulösen beginnt Aelter und allgemeiner verbreitet ist die Bestrebung, für die Ansicht Glauben zu beanspruchen, dass die Sunna-anhänger die Interpretation des Koran fälschen.² Die richtige Interpretation einer ganzen Reihe maassgebender Stellen, welche von den Sunniten todtgeschwiegen und unterdrückt worden sei, biete die untrüglichen Beweise für die Berechtigung der 'alidischen Aspirationen Soll ja nach ihrer Ansicht der Koran über die Gestaltung der Zukunft ebenso wie über die Verhältnisse der eigenen Zeit Lehren enthalten³ Darauf bezieht sich der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch bei Ġābir al-Ġu'fī, einem eifrigen theologischen Verfechter der 'alidischen Theorien (st. 128):⁴ „Ich führe Krieg wegen der Anerkennung des Koran als göttliches Buch, und 'Alī wird kämpfen wegen der Erklärung des Koran“.⁵ Dieser Ġābir, ein einflussreicher Traditionsverbreiter in Kūfa — über welchen Abū Ḥanīfa das Urtheil fielte,

1) Neueöffnete Ottomanische Pforte I, p 82* 84*

2) Es ist dem Muhammedaner so selbstverständlich, dass ein politisches Parteiinteresse mit Hilfe des Ta'wīl verfolgt wird, dass man in einem dem Chosru Anūschirwān zugeschriebenen Ausspruch über persische Politik auch auf die Gestaltung desselben die Interpretation der heiligen Bücher Einfluss üben lässt Al-Hasan al-'Abbāsī, Āthār al-uwal fi tartīb al-duwal p 53

3) Al-Mas'ūdi V, p 221 ult

4) Die Shi'iten tradiren von ihm ein Kitāb al-tafsīr, zu welchem man in späteren Zeiten noch weiteres Material hinzugefügt hat Al-Tūsī, List of Shi'a books p. 73. 4, vgl p 244, 6

5) Ibn Haġar I, nr 59, vgl. Al-Mas'ūdi IV, p 358 penult. V, p 13, 4 Die shi'itischen Theologen kämpfen in diesem Interesse unablässig für die Freiheit der

dass er der verlogenste unter allen zeitgenössischen Muhaddithin sei¹ — machte viel Anstrengungen, um im Koran allerlei Beziehungen auf 'Alī zu finden;² selbst die Dābbat al-ard der muhammedanischen Eschatologie ist nach seiner Ansicht nichts anderes, als der am Ende der Tage wieder auf Erden erscheinende 'Alī.³ Ganz besonders solche Verse, in welchen, wie 42: 22, von der Liebe der Anverwandten (al-kurbā) und den Rechten derselben (59: 7) die Rede ist, benutzten die 'Alīden — so wie dies auch seinerzeit die abbāsidsche Propaganda sich zu Nutzen machte⁴ — um Andeutungen auf die Ahl al-bejt und auf die Bestätigung ihres heiligen Charakters in der Offenbarung zu finden.⁵

Dies Forschungsgebiet nimmt einen überaus grossen Raum in der shī'itischen Literatur ein. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die durch Al-Ṭūsī im V. Jahrhundert verzeichnete shī'itische Bibliographie durchmustert. In Faḥr al-dīn al-Rāzī's grossem Tafsīr wird auf solche Belegstellen der Shī'iten stets in polemischer Weise Bezug genommen und aus diesem Werke kann man leicht eine Uebersicht über die Richtung der shī'itischen Tendenzexegese gewinnen.⁶ Natürlich bemachtigen sich die Anhänger der 'alīdischen Ansprüche auch aller jener Stellen, welche die sunnitische Exegese — vielleicht erst aus Reaction gegen die gegnerischen Bestrebungen — auf Abū Bekr beziehen;⁷ auch die sunnitische Partei hat, ohne solchen Forschungen und Erklärungen dogmatischen Werth beizulegen, gerne nach Koranstellen gesucht, in welchen sie das Vorrecht des Abū Bekr ausgedrückt finden konnte.⁸ Es ist eine Laebhaberei der muhammedanischen Theologen geblieben, über solche Beziehungen sehr ernstlich und mit grossem Fanatismus zu streiten. Auf seinem Kriegszuge gegen Dāghestān

Koranexegese (al-tafsīr bil-ra'j) gegen die Lehre der orthodoxen Exegeten, welche nur die traditionelle (auf das 'Ilm gegründete) Erklärung zulassen (Al-Tirmidī II, p. 156 u f). Man sehe diesbezüglich das Excerpt aus einem Commentare zum Nahā al-balāga (Gesammelte Reden des 'Alī) im Keshkūl p 370

1) Bei Tab Huff IV, n. 25.

2) Muslim I, p. 51 mit Bezug auf Sura 12 80, worauf wir in unserer Abhandlung über die „Heiligenverehrung“ zurückkommen. Die Beziehung ist freilich ganz unklar.

3) Al-Damīnī I, p 403

4) Fragmenta hist arab p 200.

5) Es ist allerdings sunnitischen Polemikern nicht entgangen, dass diese von Huseyn al-Ashkar, einem 'alīdischen Parteimann, propagirte Erklärung an dem Anachronismus leidet, dass Muhammed in einer mekkanischen Offenbarung von der Famahe der Fātima gesprochen habe, deren Ehe mit 'Alī erst im Jahre 2 d H. stattfand, Al-Kaṣṭallānī VII, p 370

6) z. B. Maḥāṭib II, p. 700, VIII, p 392.

7) Besonders 92. 17 Maḥāṭib VIII, p 592.

8) Eine solche Stelle ist 57. 10 Maḥāṭib ibid p 124 von Al-Kalbī citirt

wohnte Nādirshah in Kāzwīn einer Disputation der beiden Parteien über Sure 48: 29 bei; die einen deuteten den Vers auf 'Alī, die anderen auf die vier Chalifen. Da aber in diesem Verse auf Taurāt und Inġīl Bezug genommen wird, beauftragte der Fürst den Mīrzā Muḥammed aus Isfahan (Verfasser des Ta'rich-i-ġhān kushāf), sich an die Juden und Christen um Aufschluss über die richtige Deutung des Verses zu wenden. Mit Hilfe derselben wurde für die sunnitische Interpretation entschieden.¹ Auch sektirerische Abzweigungen der gewöhnlichen 'alidischen Partei, z. B. die Drusen, machten ihre besonderen exegetischen Anknüpfungen,² die Drusen besonders nicht nur an den Koran (z. B. Sure 24: 39), sondern auch an die Bibel, aus welcher sie allerlei auf den Gottmenschen Al-Ḥakīm bezügliche Prophezeiungen herausfanden.³

Nichts war aber den 'alidischen Kreisen geläufiger, als den „im Koran verfluchten Baum“ (17: 22 al-shaġara al-ma'fūna fi-l-kur'ān) auf das Haus des Umejja zu beziehen und diese Beziehung ist bis zum heutigen Tage sehr volksthümlich geblieben. In shī'itischen Schriften⁴ ist es bis zur neuen Zeit gebräuchlich geblieben, die umejjadische Dynastie al-shaġara al-ma'fūna zu nennen. Auch die 'Abbāsiden begünstigten die Anwendung dieses Ausdruckes mit Bezug auf die von ihnen vernichtete Dynastie,⁵ während sie andererseits „den gesegneten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige in den Himmel ragen“ (Sure 14: 29) auf ihre eigene Familie beziehen;⁶ der 'Alide ist: Ibn shaġarat Ṭūbā.⁷ Auch sie fanden gerne ihr eigenes Reich im Koran vorhergesagt und duldeten es gerne, wenn ihre Schleppträger solche Beziehungen herausfanden.⁸ Die Begünstigung dieser

1) 'Abdalkarīm, Voyage de l'Inde à la Mèkke trad Langlès p 88—91

2) Petermann, Reisen im Orient I, p 394.

3) s. meinen Aufsatz in Geiger's Jud Zeitschr f W. u. L XI (1875) p. 78

4) Ich erinnere mich einer Stelle in den Rasā'il des Chānuzmī, die ich aber jetzt nicht nachweisen kann

5) Abū-l-Mahāsīn I, p 365 Hārūn al-Rashīd gebraucht diesen Ausdruck von den Banī Umejja, Al-Tabarī III, p 706, 14., vgl. auch Abī beyt al-la'na, mit derselben Beziehung ibid III, p. 170, 6 In dem Erlasse des Chalifen Al-Mu'tadīd gegen das Andenken der Umejjaden (v J. 284) Al-Tabarī III, p. 2168, 4. 2170, 5. „es ist keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass unter al-shaġara al-ma'fūna die B Umm. zu verstehen seien“ Abulfeda, Annales II, p. 278.

6) Al-Ja'kūbī II, p 493 (L 15 nābit hes thābit).

7) Al-Mas'ūdī V, p 6 penult.

8) Am Hofe des Chalifen Al-Mahdī gab ein Schmeichler folgende Erklärung von Sure 16. 70 71 zum besten. Die Bienen sind die Banī Hāshim, der heilende Trank, der ihrem Körper entfließt, ist die Wissenschaft, welche sie verbreiten, Ag. III, p 30, vgl Al-Damīrī II, p 407, dort wird die Erzählung in die Zeit des Abī Ġa'far al-Manṣūr versetzt.

Interpretation durch die 'Abbāsiden und ihre Hoftheologen hat es dann zu Stande gebracht, dass dieselbe von den allerorthodoxesten Koranexegeten, auch von den shi'afeindlichen, angeeignet wurde.¹

VII.

Freier und noch ungezügelter als an der Interpretation eines gegebenen heiligen Textes konnte sich die tendenziöse Arbeit der Anhänger der 'alīdischen Aspirationen an den Erdichtungen von Partei-hadīthen zur Geltung bringen. Wir wollen jetzt nicht auf die grosse Masse von Traditionen Bezug nehmen, welche die Verherrlichung 'Alī's und anderer Personen seiner Familie zum Zwecke haben. Ein grosser Theil derselben hat auch in die Sammelwerke orthodoxer Autoritäten Eingang gefunden. Für den in diesem Kapitel ausgesteckten Zweck haben besonders jene Hadīthe Bedeutung, in welchen man allgemeine staatsrechtliche Grundsätze der 'alīdischen „Shi'a“ zu verkörpern bestrebt war.

Es wäre sehr schlecht um die 'alīdischen Aspirationen bestellt gewesen, wenn sie ausschliesslich auf das Princip der Legitimität gestützt gewesen wären. Die Anhänger der 'alīdischen Partei mussten es nach dem Emporkommen der 'Abbāsiden fühlen, dass ihnen auf diesem Gebiete vom Standpunkte des Erbrechtes mächtige Einwürfe gegenüberstehen (siehe p. 100). Ein noch kräftigeres Argument, das sie, unabhängig von ihren legitimistischen Ansprüchen ins Feld führten, war ihre Ueberzeugung davon, dass der Prophet vor seinem Tode direct den 'Alī als seinen Nachfolger bestimmte und ernannte, dass also die Nachfolge des Abū Bekr eine ungültige Usurpation sei, indem das unmittelbar auf den Propheten folgende Chalifat des 'Alī mittels *nass wa-ta'jīn*, d. h. mittels ausdrücklicher Bestimmung,² oder mit einem andern Worte mittels *waṣījja*,³ d. h. letztwillige Verfügung, sanctionirt worden sei.⁴ Es war demnach den 'Alī-anhangern darum zu thun, traditionelle Erzählungen zu erfinden und zu autorisiren, aus welchen die Einsetzung 'Alī's durch directe Verfügung des Propheten bewiesen werden könne. Am meisten verbreitet, auch von orthodoxen Autoritäten in ihrer Glaubwürdigkeit nicht verpönt, wohl aber durch andere Deutung ihrer Bestimmung entzogen, ist die in diesem Sinne entstandene Chumm-tradition, eine der festesten Grundlagen der 'alīdischen Parteithesen.

1) vgl. Kutb al-dīn, Chion Mekka p. 87 unten

2) Ibn Chaldūn, Mukaddima p. 164 ff

3) vgl. Ibn al-Fakīh al-Hamadānī p. 36, 7.

4) Dem gegenüber lehrt man in sunnitischen Kreisen, dass selbst im Falle des *nass wa-ta'jīn* immer nur das *Igmā'* al-unma maassgehend sei. Al-Shahrastānī p. 85 (s. v. Karrānija)

Im Thale Chumm zwischen Mekka und Medina, drei Meilen von Al-Gahfa, ist ein von Bäumen und Sträuchern umfasster Teich (gadîr), der dem Regenwasser als Abfluss dient. Unter einem jener Bäume spielte sich, nach einer Tradition des Barâ' b. 'Âzib, die Scene ab, auf welche die Anhänger 'Alî's so viel Gewicht legen. „Wir reisten einst — so wird erzählt — in Gesellschaft des Propheten Als wir beim Gadîr Chumm Rast hielten, rief man uns zum Gebet Wir stellten im Schatten zweier Bäume einen Andachtsort für den Propheten her, da verrichtete er das Mittagsgebet. Nachher ergriff er die Hand des 'Alî und sprach: „Wisst ihr wohl, dass ich mehr Macht über die Muslime habe, als sie selbst?“ „Jawohl“, antworteten wir, und als er die Frage mehreremal wiederholte, erhielt er von uns immer dieselbe Antwort. „So wisset denn, wessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch 'Alî O Gott! Behüte den, der den 'Alî anerkennt, und sei der Feind dessen, der sich ihm widersetzt“.¹ Nachdem der Prophet diese Ansprache geendigt hatte, trat der spätere Chalife 'Omar auf 'Alî zu und sprach: „Ich wünsche dir Glück, o Sohn des Abû Tâlib, du bist von dieser Stunde an zum Oberherrn jedes muslimischen Mannes und jeder muslimischen Frau geweiht“. Es ist klar, dass die Shi'iten dieser Ueberlieferung die grösste Wichtigkeit zuerkennen, und in ihr die festeste Stütze ihrer Lehre festhalten. Ein alljährliches Fest, dessen sich auch die Bûjiden annahmen, sollte das Gadîr-bündniss in lebendiger Bedeutung erhalten.² Die Sunniten, welche die Gadîr-tradition nicht verwerfen, erblicken in ihr keinen Beweis für die unmittelbare Chalifenwürde des 'Alî nach dem Tode des Propheten.

Eine andere, in orthodoxen Kreisen weniger berücksichtigte specifisch 'alidische Tendenztradition ist eine von den Shi'iten erzählte Episode aus dem Leben des Propheten, welche gewöhnlich unter dem Namen des Hadîth al-tejr, d. h. „Vogeltradition“ verpönt ist. An ein scheinbar gleichgültiges Detail knüpft sich die Absicht, die 'alidische Familie zu erheben. Wir theilen von den verschiedenen Versionen dieser Erzählung diejenige mit, in welcher dies tendenziöse Wesen am besten zum Ausdruck kommt. Einst wurde dem Propheten ein Vogel — darüber, was für ein Vogel es war,

1) Eine andere 'alî-freundliche Chumm-tradition aus Muslim s im Tahdîb p 439 oben, wo auch andere Hadîthe mit ähnlicher Pointe aus Al-Tirmidî und Al-Nasâ'î mitgetheilt werden. Al-Nasâ'î hatte bekanntlich 'alidische Neigungen, und auch Al-Tirmidî hat Tendenztraditionen in 'alidischem Sinne, so z. B. die Tejr-tradition, in seine Sammlung aufgenommen.

2) Siehe weitläufigere Angaben in den Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shi'a p. 61, vgl. Ibn al-Athîr IX, p. 58. Der als Gegengewicht gegen das 'alidische Fest im Jahre 389 eingesetzte Feiertag zu Ehren Abû Bekrs, soll sich auf Sure 9. 40 beziehen, der dort erwähnte Genosse ist Abû Bekr.

wird in den verschiedenen Versionen gestritten — zum Geschenk gemacht; er verzehrte ihn denn auch und fand ihn sehr wohlschmeckend. Er sprach: O Gott, mögest du mir doch denjenigen (als Gast) zuführen, den du unter deinen Geschöpfen am meisten liebst! Anas hutete damals die Thüre des Gemaches. Da meldete sich 'Alī. Anas wollte ihn nicht eintreten lassen — nach einer Version wehrte er ihm mehrere mal den Eintritt — bis sich 'Alī unter dem Vorwande eines dringenden Geschäftes den Eintritt erzwang. Als ihm der Prophet wegen seines späten Erscheinens Vorwürfe machte, berichtete er ihm von dem Verfahren des Anas gegen ihn. Dieser rechtfertigte sich mit der Bemerkung, er hätte gehofft, dass ein Anṣārer früher eintreten möchte. Da rief der Prophet: O Anas! Gibt es unter den Anṣārern Jemand, der besser oder vorzüglicher wäre als 'Alī?¹ Ausserdem tradiren die 'Alī-anhänger noch eine ganze Menge von Traditionen, aus welchen erwiesen werden soll, dass der Prophet eine directe Verfügung darüber getroffen habe, dass 'Alī sein Nachfolger sei.

Um nun der Wirkung solcher Traditionen zu steuern, haben die Theologen des orthodoxen Islam, der Sunna, den gordischen Knoten dadurch gelöst, dass sie mit rastlosem Eifer bestrebt waren, Traditionen in Cours zu setzen, aus welchen erhellen sollte, dass der Prophet vor seinem Tode überhaupt keine testamentarische Verfügung getroffen habe.² Man könnte ohne die Voraussetzung dieser politischen Tendenz kaum begreifen, dass eine so unverhältnissmässig grosse Reihe von traditionellen Aussprüchen mit dem Aufwand der peinlichsten Genauigkeit in den Details nur der Erzählung des einen Umstandes gewidmet ward, dass der Prophet ohne Zurücklassung einer testamentarischen Verfügung gestorben sei³ und besonders, dass er keinen Nachfolger ernannt habe.⁴ Es wird in diesen Traditionen natürlich mit keinem Worte erwähnt, dass der Prophet nicht den 'Alī oder einen andern zu seinem Erben eingesetzt hat, denn die Bekräftigung der allgemeinen Thatsache, dass der Prophet weder über die Zukunft der Islamgemeinde noch über seinen privaten Besitz in irgend welcher Weise letztwillige Verfügungen getroffen habe, schloss ja die Hinfälligkeit der Behauptung der Gegner in sich. Aber in einer Version des Traditionsausspruches blickt die Absicht in plumper Weise hindurch: „Man erwähnte in Gegen-

1) Al-Damīrī II, p. 400. Al-Tirmidī II, p. 299 hat diese 'alīdische Tradition (wie viele andere auch, s. oben p. 116 Anm. 1) in seine Sammlung aufgenommen mit der Bemerkung „garīb“.

2) s. die Zusammenstellung der betreffenden Sätze bei Al-Bagawī, Masābīh II, p. 192. vgl. Al-Ṭabarī I, p. 1810, 20.

3) Muslim IV, p. 91.

4) ibid. p. 267.

wart der 'A'isha, dass der Prophet zu Gunsten des 'Ali testamentarisch verfügt habe. Da sprach sie: Wann hätte denn dies geschehen können? Ich hielt ja seinen Kopf auf meine Brust (Variante meinen Busen) gestützt, da verlangte er eine Tasse, es wurde ihm sehr schlecht, und kaum dass ich es bemerkte, da starb er. Wann hätte er nun die fragliche Verfügung treffen können?"

Aus demselben Gesichtspunkte ist auch jene grosse Gruppe von Traditionen zu betrachten, in welchen man dem 'Ali selbst einen Protest gegen die Meinung in den Mund legt, als ob der Prophet noch etwas Wissenswerthes ausser dem Koran einem einzelnen mitgetheilt, der Gesamtgemeinde aber vorenthalten habe. Diese bis zum Ueberdross in den verschiedensten Versionen, bei Gelegenheit der verschiedenartigsten Anlässe wiederholte Lehre¹ ist eine Polemik gegen die Lehre der 'Ali-anhänger, wonach 'Ali als der Wasi² des Propheten und der Vollstrecker seiner Absichten, im Besitze von Belehrungen gewesen sei, die der Prophet der Gesamtgemeinde vorenthalten habe. Diese polemische Absicht konnte nur gestärkt werden dadurch, wenn man solche Versicherungen aus dem Munde des 'Ali selbst stammen liess.

So ist denn dieser Theil des Ḥadīth, wie uns obige Beispiele zeigen konnten, ein Kriegsschauplatz, auf welchem sich die politischen und dynastischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte des Islam abspielen, ein Spiegelbild der Aspirationen der Parteien, von denen jede einzelne den Propheten selbst zu ihrem Zeugen und zu ihrer Autorität machen will.

VIII.

Neben der Entstehung von tendenziösen Traditionen, welche als Autoritäten für die Lehre einer politischen und religiösen Partei dienen sollten, haben wir noch ein Moment des Gebrauches der Ḥadīth-form für Partezwecke zu erwähnen: die Interpolation von tendenziösen Worten in Traditionen, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt Partezwecken zu dienen nicht geeignet waren. Durch die Hinzufügung einiger entscheidender Ausdrücke sollte eine sonst völlig neutrale Tradition die Eignung erhalten, der Parteitendenz zu dienen; das neuerdings Erdichtete sollte unter der Flagge des Beglaubigten um so unbedenklicher passiren. Solcher Interpolationen hat man sich auf 'alidischer Seite häufiger bedient als dies die gegnerischen Parteien thaten; wenigstens ist es eine stehende Beschuldigung gegen die Rawāfiq, dass sie geheiligte Texte in dieser Richtung falschen. Hinsichtlich der Natur

1) B. 'Ilm nr. 40 Ġihād nr. 169. Ġizja nr. 10 Dījāt nr. 24. Muslim III, p. 291. oben p. 14

2) Die Shi'iten nennen auch rechtmässige Nachfolger des 'Ali mit diesem Namen, Ag. VIII, p. 32, 8.

solcher Interpolationen sollen uns hier zwei Beispiele näher unterrichten; das eine wird uns eine 'alidische, das andere eine sunnitische Interpolation vorführen.

Aus der Geschichte ist es genügend bekannt, dass das Haus der Umejjaden sich als Rechtsnachfolger des Chalifen 'Othmân einführte und dass die Verfolgungen, denen es die Anhänger der Gegenpartei unterwarf, den Kampf, den es gegen 'Alî und die 'Aliden anfauchte, unter dem Titel der Blutrache (tha'r) für den ermordeten 'Othmân führte.¹ 'Othmân ist das Symbol und Losungswort der umejjadischen Aspirationen,² im Gegensatz zu 'Alî, mit dessen Namen die Gegenpartei in den Krieg zog. Othmânî, coll. Othmânîjja ist daher auch der Parteiename der eifrigen Anhänger der Umejjadendynastie.³ Dieser Name machte einige Wandlungen durch. Bald horte er auf rein genealogische Bedeutung zu haben⁴ und er dient zur Bezeichnung von Menschen, die an den Kämpfen des 'Alî um die Chalifenwürde nicht theilnehmen wollten und die Ermordung des 'Othmân verurtheilten. Der anṣārīsche Dichter Hassân b. Thābit gilt als 'Othmânî.⁵ Als auch 'Alî nicht mehr am Leben war und das Losungswort, ob 'Othmân oder 'Alî, aufgehört hatte, actuelle Bedeutung zu haben, wird die Benennung auf die Gegner der Ansprüche 'Alî's angewendet, auf Leute, welche sich nicht mit der Anerkennung der vollzogenen Thatsache des Sturzes 'Alî's und seiner Familie und des Emporkommens des Mu'āwija begnügten — solche die das jeweilige fait accompli anerkennen, sind die eigentlichen Sunnî⁶ — sondern den 'Othmân noch über 'Alî stellten und jenem mehr Berechtigung auf das Chalifat zuerkannten, als dem Schwiegersohn des Propheten.⁷ Als haupt-

1) Abû Han Dîn p 150, 20. 164, 11. 170. 181, 11. 266, 10

2) Kremer, Gesch d herrsch Ideen des Islams p 355.

3) Es ist unverständlich, wie Suhâr b al-'Abbâs (bei Ibn Durejd p 201, 14 b. 'Ajjâsh) im Fihrist p 90, 5 6 zugleich als Chârîgî und 'Othmânî bezeichnet werden kann. Dass er im Gegensatze zu seiner Familie, welche es mit den 'Aliden hielt, ein Anhänger der Umejjaden war, wird auch sonst von ihm berichtet, Ibn Durejd l c. Ibn Kutejba p 172 ult.

4) Ursprünglich hat er nur diese genealogische Bedeutung, so nannte man eine Person, die vom Chalifen 'Othmân abstammt. Ag VII, p 92, 11, XIV, p 165, 20. 169, 17, vgl Fragm hist arab p 237, 4 6

5) Al-Mas'ûdî IV, p 284.

6) So nannte man vorzugsweise jene, welche sich nicht viel um die dynastischen Ansprüche kummerten, sondern in Vergangenheit und Zukunft alles thatsächlich Bestehende auf Grund des Iğmâ als rechtmässig anerkannten. Al-Asma'î charakterisirt die muhammedanischen Provinzen in folgender Weise Basra ist 'othmânisch, Kûfa 'alidisch, Shâm umejjadisch, Hîğâz sunnitisch. Al-'Ikd III. p 356

7) Ag XV, p 27, 9 v. u. Al-Ja'kûbî II, p. 218, 5, vgl B Ġihâd nr. 192 'an Abî 'Abd al-Rahmân wa kâna 'othmânîyan fakâla libnî 'Atîyya wakâna 'alawîyan

sächlichste differentia specifica eines 'Othmānī in dieser Generation wird angegeben, dass er „Alī mit Schmähungen überhäuft und die Menschen von Al-Ḥusejn zurückhält“.¹ Daraus folgt, dass die 'Othmānīja „die Banū Umejja den Banū Hāshim vorziehen und — wie noch hervorgehoben wird — Syrien vor Medīna den Vorzug geben“.² 'Othmānīja waren alle jene Statthalter der ersten umejjadischen Chahfen, welche sich nicht damit zufrieden gaben, dass man den herrschenden Chalifen anerkenne, sondern eine directe Anerkennung der Rechte 'Othmān's forderten, und auch jene zu grausamem Tode verurtheilten, welche den Huldigungseid 'alā sunnat 'Omar leisteten, obwohl darin eine indirecte Anerkennung des nicht'alidischen Chalfates mit begriffen war.³ Sie pochten auf die unzweideutige Anerkennung des „Märtyrers“ 'Othmān, den sie in religiöser Beziehung auf eine hohe Stufe zu erheben sich bemühten. „'Othmān ist vor Gott dem 'Isā b. Marjam gleichgestellt“.⁴ Dies politische Bekenntniss nannte man gerne auch Dīn 'Othmān oder auch Ra'j al-Othmānīja,⁵ so wie man das Bekenntniss der Gegner als Dīn 'Alī bezeichnete.⁶ In weiterer Uebertragung konnte jeder blindergebene Anhänger der umejjadischen Sache ein 'Othmānī genannt werden.⁷

Wie im Islam überhaupt bis auf die neueste Zeit solche theoretische, aller thatsächlichen Bedeutung entbehrende Streitigkeiten nicht aufgehört haben, die Lösungsworte der Parteien zu bestimmen, so hat sich auch das Bekenntniss als 'Othmānī noch bis tief in die 'Abbāsidenzeit hinein erhalten. Noch unter den 'Abbāsiden werden theoretische Vertheidiger der umejjadischen Ansprüche 'Othmānīja genannt.⁸ Abū-l-Farag al-Isfahānī kann uns berichten, dass noch zu seiner Zeit eine Moschee in Kūfa Sitz dieser 'Othmān-partei gewesen⁹ und auch Al-Ġāhiz wird ein Anhänger dieser Partei genannt,¹⁰ zu deren Gunsten er ein Buch schrieb;¹¹ er selbst freilich wehrt sich dagegen,

1) Al-Balāḍorī p 308, 3.

2) Ag XV, p. 30

3) Al-Tabarī II, p 419, 3 420, 6.

4) Al-'Iḳd III, p. 23, 7.

5) Ag XI. p 122, 9 XIII, p 38, 2 Al-Tabarī II. p 340, 7. Sie sind wohl identisch mit den Nawāsib, ZDMG. XXXVI, p 281, auch Nussāb, Abū-l-'Alā bei Rosen-Girgas, Chrestom arab p. 552, 4.

6) Al-Tabarī II, p. 342, 6. 350, 20

7) Ansāb al-ashraf p. 26, 5.

8) Ibn Kutejba p. 252, 7. Abū-l-Mahāsīn I, p. 407, 10.

9) Ag X, p 85 wa-ahl tilka al-mahalla ilā-l jaum kadālika.

10) Al-Mas'ūdī VI, p 56. VIII, p 34

11) Kitāb al-'Othmānīja und Masā'il al-'Othmānīja; eine Gegenschrift bei Al-Ṭūsī, List of Shī'a books p. 331 nr. 720

dieser Partei zugezählt zu werden.¹ Gelaufiger wird aber der Ausdruck *Merwānija*² zur Bezeichnung solcher Nachzügler der umejjadischen Partei zur Zeit der 'Abbāsiden.³ Der Vollständigkeit wegen sei hinzugefügt, dass die Umejjaden-fanatiker die gegnerische Partei gerne *Turābijja*,⁴ d. h. 'Alī-anhänger, mit Beziehung auf den Beinamen des 'Alī (Abū Turāb) benennen.⁵ Dies galt in ihrem Munde als Spottname⁶ und die 'Alī-partei wehrte sich gegen denselben,⁷ obwohl 'Alī selbst diesen vom Propheten erhaltenen Namen sehr gerne gehört haben soll.⁸

Die 'othmān-freundlichen Kreise, zu denen auch jene Sunnī's gehören, welche der einmal zu Recht bestandenen Herrschaft des 'Othmān nahe zu treten nicht duldeten, häuften denn auch Ḥadīthe zusammen, in denen der Prophet den 'Othmān als Martyrer bezeichnet, ihn den übrigen Chalifen gleichstellt, seine Prädestination für das Chalifat, wenn auch nur indirect anerkennt, und seine Gegner verschmäht. Der Prophet unterlässt einmal das Leichengebet (Salāt al-ġnāza, Th. I, p 252) über der Leiche eines Rechtgläubigen; um den Grund befragt, antwortet er: „Der Verstorbene liebte den 'Othmān nicht, darum will ich ihn auch nicht der Gnade Gottes empfehlen.“⁹

Die 'othmān-feindlichen Kreise, welche sich bestrebten, recht viel Schmach auf das Andenken des dritten Chalifen zu haufen, hatten dabei

1) Hschr. der Kais. Hofbibl in Wien, N F. nr. 151 fol. 3^a.

2) Diese Benennung wird in der umejjadischen Zeit auch der *Zubejjija* entgegengesetzt, Ag III, p. 102, 8 v u Eine ganz besondere Anwendung der Bezeichnung der *Merwānija* bietet eine Erzählung Ag. IV. p 120 oben

3) Fleischer, Codd. arab. Bibl. Senat Lipsiens. p 525 b Anm. *. vgl. Al-Makrīzī, *Chitāt* I, p. 236 Al-Ġāhiz verfasste eine Schrift *fi imāmat al-Merwānija*, Al-Mas'ūdī VI, p 56.

4) Al-Tabarī II, p 136, 16 Der *Turābī* flucht dem 'Othmān *ibid* p. 147, 15. In dem Berichte über die grobliche Beleidigung des Anas b. Māhik durch Al-Ḥaġġāġ und die Genugthuung, welche 'Abdalmahk dem frommen Manne gewährt (vgl. oben p 32), bei Al-Damīrī II, p 71 f, nennt der Tyrann den Anas: *ġawwālan fi-l-fitāna* 'Abī Turāb *marratan wama'* Ibn al-Zubejr *uḥrā* u s. w. Ebenso nennt man die Shī'iten in Indien nach einem andern Beinamen des 'Alī *Ḥajdāfī*.

5) Ibn Hishām p 422, 10, Al-Mas'ūdī V, p. 332 ult 333 passim. 373, 3; Al-'Ikd III, p 41, 21 Ueber den wahrscheinlichen Ursprung dieses Namens siehe De Goeje in *ZDMG XXXVIII*, p 388.

6) *Fragm. hist. arab* p 89, l. 92, 5 v u Al-Mas'ūdī V, p 16 ult 260, 4

7) Al-Tabarī II, p 129, 5.

8) *Tahdīb* p 435, 10 Hin und wieder begegnen wir allerdings dem Namen *Turābijja* als Bezeichnung, welche die 'Alī-anhänger von sich selbst gebrauchten, z B Al-Mas'ūdī *ibid* p 217, 7

9) Al-Tirmidī II, p 297 und andere Sammlungen unter: *Faḍā'il* oder *Manāḥik* 'Othmān

eine gut geeignete historische Handhabe. Der nachmalige Chalife soll bei der Schlacht von Ohod vom Schlachtfelde davon gelaufen sein. Die Ausbeutung dieser Thatsache musste ihn in den Augen eines jeden richtigen Arabers erniedrigen. Farrâr (Flüchtling) ist eben kein Ehrenname im Sinne des Arabers. Die Anhänger der 'Aliden machen denn auch geeigneten Gebrauch von diesem historischen Berichte. Der Parteidichter Al-Sejjid al-Himjari vergisst desselben nicht, indem er seine 'alidische Anhänglichkeit motivirt:

Famâ lija danbun siwâ annanî * dakartu-lladî faira 'an Chejbarin.

Dakartu-mra'an faria 'an Marhabin * firâia-l-ḥimâi minâ-l-kaswari

„Keine andere Sunde kann man mir vorwerfen, als dass ich desjenigen gedachte, der von Chejbar davonlief,

„Ich gedenke des Mannes, der von Marhab floh, gleich wie der Esel vor dem Lowen davonlauft“.¹

Dieser Spott kann nur gegen 'Othmân gerichtet sein. Und die Flucht des 'Othmân scheint eben nicht auf purer Verlaumdung von Seiten der Feinde zu beruhen. Die Flucht des Vaters wird dem durch Mu'âwija als Statthalter nach Chorâsân gesendeten Sohn 'Othmân's vom Dichter Mâlik b. al-Rejb spöttisch vorgeworfen.² Dies hatte man in so fruher Zeit noch nicht thun können, wenn der Spott nicht auf Wahrheit beruht hätte. Aber noch klarer spricht für die Wahrhaftigkeit jener Behauptung die Nothwendigkeit, in welche sich die Anhänger 'Othmân's versetzt sahen, ihn von dem Flecke jener Fahnenflüchtigkeit in ihrer Weise zu reinigen. Sie geben dieselbe zu, und suchen bloss nach mildernden Momenten angesichts der unbequemen Thatsache. Und dies Bestreben liegt in folgendem Ḥadith vor uns,³ welches mit Bezug auf Sure 3 149 mitgetheilt wird: Es kam ein Mann⁴ nach beendigtem Umzug um das heilige Haus und sah eine Gruppe beisammen sitzen. Er fragte. „Wer sind, die hier zusammen sitzen?“ Man antwortete ihm, es seien Kurejshiten. „Wer ist ihr Shejch?“ fragte der Fremde. Man wies ihn an den Sohn 'Omar's. Zu diesem sprach er nun: „Ich will dich um eine Sache befragen und du mögest mir Aufschluss geben. Ich beschwöre dich bei der Heiligkeit dieses Hauses, weisst du etwas davon, dass 'Othmân b. 'Affân am Ohod-tage davongelaufen sei?“ „Jawohl“ antwortete Ibn 'Omar. „Weisst du etwas davon, dass er am

1) Ag VII, p 13, 4 v. u

2) Al-Tabarî II, p. 179, 10—11

3) Bei Al-Ja'kûbî II, p. 116 werden dieselben Anklagen dem 'Othmân ins Gesicht gesagt und er bringt dieselben Entschuldigungen vor, welche in dem hier folgenden Ḥadith enthalten sind

4) Bei Al-Tirmidî II, p 296 unten ein Mann aus Aegypten

Badr-tage unsichtbar blieb und diesem Kampfe nicht anwohnte?“ „Jawohl“ antwortete jener. „Weisst du auch davon, dass er bei der Ridwân-huldigung (bei Hudejbja) zurückblieb und an derselben nicht theilnahm?“ „Jawohl“ antwortete Ibn 'Omar. Der Fremde aber rief: Allâh akbar! Ibn 'Omar aber rief ihm zu: „Komm, ich will dir alles, worüber du mich soeben befragt hast, naher erklären. Was seine Flucht vor Oḥod anbelangt, so bezeuge ich, dass Allâh ihm dies verzeihen hat. Von Badr blieb er fern, weil er die Tochter des Propheten zur Frau hatte, dieselbe war krank und er musste ihrer warten, der Prophet aber sicherte ihm Lohn und Beuteantheil jener zu, die dieser Schlacht wirklich beigewohnt. Was aber seine Abwesenheit von der Huldigung anbelangt, auch die erklärt sich. Hätte es einen edlern Mann in Mekka gegeben, als es 'Othmân war, so hätte ihn der Prophet an seiner Stelle als Gesandten nach Mekka geschickt. So aber sandte er den 'Othmân. Da er nun nach Mekka ging, ehe die Huldigung stattfand, so deutete der Prophet mit seiner rechten Hand und sagte. Dies ist die Huldigung des 'Othmân, und schlug mit derselben in seine eigene Linke, sprechend: Dies für 'Othmân. Du aber nimm diese (Belehrung) mit dir“¹

Wenn nun die Freunde nichts anderes als die versöhnende Gnade Gottes zur Ausgleichung der Feigheit 'Othmân's bebringen können, so darf es uns nicht wundern, wenn dies Moment gegenüber den 'Othmân-verehrern von den Feinden ausgebeutet wird. Na'thal, d. h. ein langbartiger,² schwacher Greis, ist ein Spottname 'Othmân's mit Bezug auf seine greisenhafte Schwäche,³ und daher kommt es dann, dass die Gegner den 'Othmânî spöttisch auch als Na'thalî, d. h. „Parteigänger des Langbartes“, bezeichnen.⁴

1) B Magâzî nr 19. vgl. Ibn Hishâm p 746, 15.

2) s Landberg, Proverbes et dictons I, p 256, dazu den Spruch. „Langbartigkeit ist für die Dummheit dasselbe, was der Dungei für den Garten ist“ Fragmenta hist arab p 350, 15; Taus eine N 872 ed Bûlâk 1279, IV, p 154 unten, Sprichwörter und Epigramme über die geistige Beschränktheit des ṭawîl al-dâkn, vgl Th I, p 136, 5. Satirische Sprüche über Langbartige findet man in Jûsuf al-Scharbînî, Hazz al-kuḥûf fi sharḥ kasîdat Abî Shâdûf (Alexandrien, lith. 1289) p 125. Auch das frühe Ergrauen des Bartes wird als Zeichen der Schwachsinnigkeit betrachtet, Al-'Ikd II, p. 140, 11

3) Ag. VII, p. 23, 1 XIII, p 42, 8, Latâ'if al-ma'ârif p 25; Ibn Kutejba p 132, 10

4) Der 'alfidische Dichter Al-Sejjid al-Humjarî (s oben p 91) will den Kâdî Sawwâr bei dem Chalifen Al-Mansûr als fruheren Gegner der 'Abbâsidenfamilie denunciren, der es in vorvergangenen Zeiten bald mit der 'Othmân- bald mit der 'Alî-partei gehalten habe: na'thalijun ḡamalijun lakumu ḡejru muwâtin (Ag VII, p 17, 9), d. h. „ein Langbartler, ein Kameelschlachtler (der 'Alî-anhanger nennt sich ḡamalî mit Rücksicht auf die Kameelschlacht. Al-Tabarî II, p 342, 6 350, 20), euch nicht willfährig“. Barbier de Meynard (Journ. asiat. 1874, II, p 209) übersetzt diese

Und in dieser Richtung haben sie sich es auch nicht verdrissen lassen, den Traditionstext durch eine ihrem Spotte dienliche Interpolation zu beeinflussen. Der Prophet, der als Träger der Kriegsstandarte der Gläubigen den heldenmüthigen 'Alī ausersah, kündigte dies der Gemeinde in folgenden Worten an: „Fürwahr, ich verleihe diese Fahne einem Manne, durch dessen Hand Gott Sieg verleihen wird; er liebt Allāh und seinen Gesandten und Allāh und sein Gesandter lieben ihn.“¹ Bisher der allgemein beglaubigte Text bei Al-Buchārī. Nun steht aber in einigen, nicht recipirten Versionen dieser Tradition, nach den soeben übersetzten Worten der Zusatz: *lejsa bifarrār*, d. h. „er ist kein Fliehender“,² und es wird kein Zufall sein, dass es gerade Ibn Ishāq ist, der diesen Zusatz vertritt; war er doch eben wegen seiner 'alīdischen Neigungen (*tashajjū'*) den orthodoxen Theologen verdächtig.³ Man kann die gegen 'Othmān gemünzte Absicht dieser Interpolation nicht verkennen; sie sollte den Unterschied zwischen 'Othmān dem Feigling und 'Alī dem Siegreichen vor die Augen führen. Dass dieselbe nicht in die orthodoxe Version des Hadīth eingedrungen ist, hat demnach seine guten Gründe, dieselben, aus welchen die ältesten Chronisten der Anfänge des Islam hinsichtlich der Erzählung der Thatsache selbst sich von einander unterscheiden.⁴

Auch dafür wollen wir ein Beispiel anführen, wie die Tendenz der anti'alīdischen Richtung Ursache von Interpolationen gewesen ist „Es buhlt nicht der Buhlerde, wenn er buhlt, und er ist rechtgläubig; und es stiehlt nicht der Stehlende, wenn er stiehlt, und er ist rechtgläubig; und er trinkt nicht Wein, wenn er ihn trinkt, und er ist rechtgläubig“ — dies ist die wortliche Uebersetzung eines Traditionsausspruches, welcher sagen will: Derjenige, der buhlt, stiehlt oder Wein trinkt, ist nicht rechtgläubig. Nun ist dieser Satz in einer Version mit folgender Fortsetzung ergänzt: „und es übertreibt keiner von euch, wenn er übertreibt, und er ist rechtgläubig; hütet euch denn, hütet euch denn“⁵ Unter „Uebertreibung“ (*ḡuluww*) ist hier die übertriebene, bei einigen Ultra's bis zur Vergötterung fortgeschrittene Liebe und Verehrung für 'Alī und seine Familie zu verstehen. Man sieht, dass dieser Zusatz im Dienste einer polemischen Tendenz ent-

Zeile ganz unrichtig: „Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien“ Für *muwāṭin* (atā III) vgl. Zuhejī, *Muḥall* v 34, Al-Muwaṣṣhā p 149, 1, Abū-l-Mahāsīn II, p 268, 8 (nach der Correctur Fleischers, Kleinere Schriften II, p. 148) parallel mit *jutāwī* unī.

1) B. Magāzī nr 40 Tahdīb p 438, 9

2) Kast z. St VI, p. 409.

3) Wustenfeld's Einleitung zur Ibn Hishām-ausgabe II, p VIII, 15, XX, 3

4) vgl. W. Muir, *The life of Mahomet I*, p CII Anm.

5) Muslim I, p 147, vgl. Al-Kumejt, *Chiz al-adab* II, p 208, 8 *akfaratnī*.

standen ist; er sollte den Shīiten beweisen, dass ihre Uebertreibung der Hochhaltung 'Alī's und seiner Familie Unglaube sei. Man hoffte, dass er in der weniger auffälligen Form der Fortsetzung eines wohlbeglaubigten Ausspruchs mehr Aussicht auf Verbreitung und Anerkennung haben könne.

IX

In enger Beziehung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Zeit und aus denselben emporgewachsen ist jene Gruppe von Ḥadīthen, in welchen die Frommen die Zustände des Reiches gleichsam widerspiegeln lassen, ihre Ansichten über die ihnen missliebigen Verhältnisse der Gesellschaft in den Mund des Propheten legen, um dadurch jenen Zuständen das Gepräge von Ereignissen zu verleihen, welche in Gottes Rathschluss vorher bestimmt sind. Auch die Annahme dieses vorherbestimmten Charakters der gottlosen Herrscher sollte die Unterwerfung der Frommen unter ihre Macht erleichtern und es ist merkwürdig zu sehen, dass der Leugner der absoluten Vorherbestimmung die Berechtigung jener Herrscher minder bereitwillig als seine fatalistischen Genossen zugesteht.¹ Diese Gruppe ergänzt zunächst jene Reihe von Aussprüchen, welche wir in den beiden ersten Abschnitten dieses Kapitels in ihrem Zusammenhange betrachtet haben. Dieselben Kreise, welche in stumpfer Resignation die Pflicht der Treue gegen die verhasste Regierung verkünden, ohne ihr unbedingte Heerfolge zu leisten, geben wieder in Form des Ḥadīth ein Lebenszeichen ihres Bewusstseins vom Verfall des muhammedanischen Lebens und lassen diese Entwicklung der Dinge im Islam durch den Propheten selbst vorherverkündigen. „Der Beginn eures Dīn ist Prophetie und Barmherzigkeit, dann Königthum und Barmherzigkeit (die Periode der vier Chalifen), dann ein nichtsnutziges (a'far, dem Staube ähnliches) Königthum (umeyyadische Zeit), dann Königthum und Hochmüthigkeit;² man wird dann den Wein und seidene Kleidung für erlaubt halten“.³ „Die beste Zeit meiner Gemeinde ist das Zeitalter, in welchem ich gesendet wurde, dann die darauf folgende Zeit;⁴ dann kommt ein Volk, welches sich zur Zeugenschaft herandrängt, ohne dazu aufgefordert zu werden,⁵ sie versprechen und halten ihr Versprechen nicht, sie sind treulos

1) Ibn Kutejba ed. Wustenfild p 225, 14.

2) mulk waǧabarūt Den Verfassern dieses Ḥadīth wird der Werth des Mulk durch die begleitenden Umstände bestimmt

3) Al-Dārimī p. 268

4) In einigen Versionen Wiederholung dieses Satzes

5) jashhadūna walā justashhadūna. Nach muhammedanischem Gesetz ist es nicht erlaubt, Zeugenschaft abzulegen oder einen gerichtlichen Eid zu leisten, ohne hierzu vom Richter aufgefordert zu werden Al-Chassāf, Adab al-kādī fol. 20^b. 29^a.

und man kann ihnen nicht vertrauen; Feistheit wird dann allgemein werden“.¹ „Wie werdet ihr euch verhalten zu einer Zeit, in welcher der Emir wie ein Löwe, der Richter wie ein kahler Wolf, der Kaufmann wie der knurrende Hund und der Rechtgläubige zwischen ihnen wie das erschrockene Schaf in der Herde sein wird, keine Zuflucht findend. Welches ist die Lage des Schafes zwischen dem Löwen, dem Wolf und dem Hund?“²

Solche Zeitbilder in traditioneller Form gehören strenge genommen nicht eigentlich in das Kapitel der politischen Partei-Ḥadīthe; sie wären, wenn wir für dieselben einen besonderen Namen suchen, am besten prophetische Ḥadīthe zu nennen. Diese Art von Traditionen hat sich im System des Ḥadīth üppig entfaltet. Nicht nur die allgemeinen Zustände des Reiches wurden im Rahmen des prophetischen Ḥadīth vorgebildet; selbst geringfügige Details ohne allgemeine Bedeutung hat man post eventum durch den Propheten vorhervorkündigen lassen. Dass eine der Frauen des Propheten einst bei der Quelle Hau'ab von Hunden angebellt werden wird, hat man als Weissagung des Propheten überliefert, um ein böses Omen für 'Ā'isha's Zug gegen 'Alī zu schaffen. Jene soll sich auf ihrem Zuge nach Baṣra, als ihr bei Hau'ab das prophetisch verhergesehene Ereigniss widerfuhr, an die Worte des Propheten erinnert haben: „Mogest du nicht jene sein, welche die Hunde von Hau'ab anbellten werden“. Die shī'itischen Darsteller unterlassen es nicht, dies Detail in die Erzählung von der „Kameelschlacht“ einzuflechten.³

Ganz frei lassen die Traditionarier die Zügel schiessen, wenn sie den Propheten über die allgemeine Entwicklung des muhammedanischen Reiches sprechen lassen. Da prophezeit Muhammed die dereinstige Erweiterung der Herrschaft der Rechtgläubigen, ihren Siegeszug gegen das griechische Reich, wie die Griechen „schaarenweise in weissen Oberkleidern und mit geschorenem Schädel vor den braunen Männern (den Arabern) stehen werden, gezwungen alles zu thun, was ihnen befohlen wird, während jetzt in jenem Lande Menschen wohnen, in deren Auge ihr niedriger seid, als der Affe auf dem Hintern des Kameels“.⁴ Mit drei Axtschlägen offenbart der Prophet während der vorbereitenden Arbeiten zur „Grabenschlacht“ die dereinstige Eroberung Jemens, des Maḡrib und des ganzen Ostens.⁵ Und durch Abū Hurejra, der einen grossen Theil der Eroberungen der „Nachfolger“ des Propheten erlebte, lässt man dem Gefühle Ausdruck geben: „Ihr möget

1) Abū Dāwūd II, p. 172 = Al-Tirmidī II, p. 35

2) Al-Damīrī II, p. 333 aus dem Mīzān des Dahabī (Anas b. Mālik)

3) Al-Jāḳūbī II, p. 210, Al-Fachrī p. 105, vgl. Jāḳūt II, p. 353

4) Jāḳūt III, p. 242 f.

5) Eine andere Version bei Wāḳidī-Wellhausen p. 194.

erobern, was ihr immer wollt! Aber ich schwöre bei dem, der über der Seele des Abû Hurejra waltet, ihr erobert keine Stadt und werdet auch fortan keine erobern, bis zum Tage der Auferstehung, ohne das Allâh den Schlüssel derselben schon früher in die Hand Muhammeds gelegt hatte“.¹

Nicht nur unter den von der allgemeinen Anerkennung ausgeschlossenen Traditionen findet man solche prophetische Sprüche, auch in den strenger Traditionswerken² werden ja genug prophetische Traditionen über die politische Zukunft des muhammedanischen Reiches mitgeteilt. Der Kampf gegen das griechische Reich und die Bewegungen, die den Uebergang der Reichsherrschaft an die ‘abbâsidische Familie bewirkten, werden ziemlich unverhüllt angedeutet. Am weitesten geht die Sammlung des Abû Dâwûd in ihren Kapiteln Al-fitan, Al-malâhim, Al-Mahdî,³ maassvoller halt sich Al-Tirmidî.⁴ Da werden die Staatsverhältnisse, die Umwälzungen und Bewegungen im Reich bis ins III. Jahrhundert durch Muhammed in apokalyptisch-prophezeiender Form vorhergesagt und dabei Interpretationsrâthsel aufgegeben, deren Lösung die muhammedanischen Commentatoren sehr ernstlich beschäftigt hat. Hin und wieder sind die Prophezeiungen in diesen Traditionen klarer und handgreiflicher und in ihren Beziehungen kaum zu verkennen. Wenn der Prophet „aus Chorâsân schwarze Fahnen heranziehen lässt, denen sich nichts widersetzen kann, bis dass sie in Îlâ’ (Jerusalem) aufgepflanzt werden“,⁵ so braucht man nicht viel Scharfsinn, um die Gründung der ‘abbâsidischen Herrschaft herauszuerkennen. Hûdejfa b al-Jamân, ein eifriger Anhänger der ‘aldîschen Sache,⁶ von dem auch in den Şahîhen berichtet wird, dass ihm der Prophet die Geheimnisse der Zukunft anvertraut habe,⁷ ist derjenige Genosse, den man am geeignetsten hielt, als „Träger“ solcher Prophezeiungen zu dienen, und noch mehr als man ihn mittheilen lässt, lässt man ihn, der sich in den Mantel des tiefsten Geheimnisses hüllt, leise andeuten oder gar verschweigen. „Der Prophet — so sagt er — hat nicht einen einzigen Anführer der Rebellionen ungenannt gelassen, dreihundert Häuptlinge, welche bis zum Ende der Welt auftreten werden, nannte

1) Ibn Hishâm p 673

2) Dass von Turken die Rede ist, haben wir Th I, p. 270 gesehen vgl. Abû Dâwûd II, p 137, dort findet sich für dieselben die Benennung Banû Kantûrâ’ Es mag hier hinzugefügt werden, dass die Warnung vor Turken und Abessyniern in einem Spruche vereinigt ist. ibid und Al-Nasâ’î II, p 12 da’û-l-Habasha mâ wada’ûkum watrukû-l-Turka mâ tarakûkum. Turk wa-Kâbul (vgl. Jâkût IV, p 221, 10) in dem Abû Tâlib zugeschriebenen Gedicht Ibn Hishâm p 174, 6

3) Abû Dâwûd II, p 130—141.

4) Al-Tirmidî II, p. 23 ff

5) ibid. p 44

6) Al-Mas’ûdî IV, p 364

7) Bei Tahdîb p 200, 14 201, 2 ff, vgl. Al-Tirmidî II, p 42, Shifâ I, p. 282.

er uns ausdrücklich, indem er ihren eigenen Namen, den ihres Vaters und den ihrer Stammesangehörigkeit bezeichnete“. Chulastische Tendenzen fließen in diese Prophezeiungen mit ein.¹ Auch 'Alī wird gerne als Träger solcher Prophezeiungen auserwählt.² Er nennt einen Mann aus Transoxanien (raḡul min warā' al-nahr) Namens Al-Ḥārith b. Ḥurāth, der mit seinem Heerführer Al-Mansūr eine Art messianischen Beruf erfüllen solle.³ Ein anderer Herrscher, der mit Namen genannt wird, ist Ġahḡāh, ein Mann von den Mawālī, der am Ende der Tage die Herrschaft an sich reissen werde.⁴

Einen ganz besondern Zweig dieser prophetischen Traditionen bildet eine unzählbare Reihe von Ḥadīthen, welche in ganz freier und ungezügelter Entfaltung aus dem Localpatriotismus der Bewohnerschaft einzelner Gebiete, Länder oder Städte emporgewachsen sind. Sie sind der Ausdruck der Begeisterung einzelner Kreise des über zwei Welttheile ausgebreiteten Islam für ihre specielle Heimath, Dichtungen, durch welche Angehörige einzelner muhammedanischer Ortsgemeinden für ihre Heimath einen besondern Werth im Leben des Islam documentiren lassen. Die Verhältnisse der Umejjadenherrschaft waren, wie wir bereits (p. 36 ff) gesehen haben, besonders geeignet, das Ḥadīth zu Gunsten Syriens eintreten zu lassen. „Syrien ist der Liebling Allāh's unter allen Ländern, und er verpflanzt von seinen Dienern diejenigen dahin, die er bevorzugt. O Bekenner des Islam! strebet gen Syrien, denn dies Land hat Gott auserwählt als sein Lieblingsland unter allen Ländern der Welt!“⁵ — eine jener vielen syrischen Localtraditionen, welche die Bewohner dieses Landes erdichteten, um den Ruhm ihrer neuen Heimath zu erhöhen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen die Selbstüberhebung der heiligen arabischen Städte und sollten den dortigen Muhammedanern zeigen, dass es von Allāh auserwählte und bevorzugte Gebiete gebe auch ausser Hīḡāz, dass sie sich auf heiligem Boden befinden und sich nicht geringer zu dunken brauchten im Schatten des Libanon, als ihre Brüder im Schatten des 'Arafa und Abū Kubejs. Es giebt wenig grosse Centren des Islam, wo sich nicht solche Localtraditionen gebildet hätten⁶ und man braucht nur in jenen Werken der geographischen Literatur zu blättern, deren Verfasser theologische Gesichtspunkte nicht fremd waren (z. B. Ibn al-Fakīh, Al-Mukaddasī, Jākūt), um Beispiele hierfür zu vielen Dutzenden zu finden.

1) Abū Dāwūd II, p. 142 wird die Periode von 500 Jahren als ein halber Tag (msf jaum) bezeichnet.

2) vgl. Al-Jākūtī II, p. 225, 3 v. u. ff. 357, 2.

3) Abū Dāwūd II, p. 135 ult. vgl. Ibn Chaldūn, Mukaddima p. 262, 10.

4) Al-Tirmidī II, p. 36

5) Jākūt III, p. 242.

6) Ich verweise beispielshalber auf die ägyptischen bei Abū-l-Mahāsim I, p. 30—35

In Städten, welche zu gleicher Zeit Mittelpunkte der theologischen Beschäftigung waren, blühte diese Art von Localtraditionen am üppigsten. Wir dürfen nicht staunen, wenn die Frommen in Basra in ihrer Eifersucht gegen rivalisierende Schulen, ihre Heimath direct durch den Propheten in vielen überschwänglichen Aussprüchen verherrlichen lassen. Man lasst 'Alf, als er sich nach der „Kameelschlacht“ auf Basra zurückzog, eine Ansprache an die Bewohner richten, in welcher er sich auf folgenden Ausspruch des Propheten berief: „Es wird ein Gebiet erobert werden, mit Namen Basra. Dieser Ort hat unter allen Orten der Erde Alläh's die regelmässigste Kibla, dort sind die besten Koranleser zu finden, dort die in der Gottesfurcht ausgezeichnetsten Männer, die Gelehrten Basra's sind die Gelehrtesten unter den Menschen, seine Bewohner sind die vorzüglichsten Menschen im Wohlthun Vier Meilen von dieser Stadt ist ein Ort entfernt, mit Namen Ubulla u s w.“¹ Es ist dem spätern Traditionskritiker Ibn al-Gauzî nicht gelungen, durch seine Zurückweisung von anachronistischen Traditionen, in welchen man den Propheten von der unter 'Omar gegründeten Stadt sprechen lasst, den Glauben an die Echtheit derselben zu erschüttern,² ebenso wie die Erwähnung des Minarets der Umejjadenmoschee in Damaskus nur den Glauben an die prophetische Gabe Muhammed's, nicht aber die Ueberzeugung von der Kuhnheit der Traditionisten zu stärken geeignet war.³

Wo immer die muhammedanischen Religionsgelehrten ihre Stätten begründen, schaffen sie zugleich traditionelle Documente für die Vorzüglichkeit und den religiösen Beruf derselben. Diese Bestrebung geht parallel mit jener andern, die im Heidenthum wurzelnde Urbevölkerung der eroberten Länder mit den Ahnen der ersten Begründer des Islam in genealogische, urgeschichtliche Beziehungen zu setzen. Wie sie diese letztere Bestrebung im afrikanischen Islam bethätigten, haben wir schon früher gesehen.⁴ Hier wollen wir nur noch einige Beispiele dafür anführen, wie sie in denselben Kreisen sich bestrebten, der Aufgabe gerecht zu werden, die traditionellen Bezeugungen der religiösen Mission einzelner Gebiete zu erdichten. In dem Buche des Darrâs b Ismâ'îl (st. 362 in Fes) — so erzählt uns im Jahre 726 ein Verherrlicher der Stadt Fes — hat man mit seiner eigenen Handschrift folgende Mittheilung gefunden. Es erzählte mir Abû Modar in Alexandrien, im Namen des Muhammed b Ibrâhîm al-Mawwâz, von 'Abd al-Rahmân b Kâsim, von Mâlik b Anas, von Ibn Shihâb al-Zuhrî, von Sa'îd b. al-Musajjib, von Abû Hurejra. Dieser sagte: Der Prophet Gottes sprach: Dereinst wird im

1) Jâkût I, p 646, vgl. Al-Harîrî's letzte Makame, ed de Sacy² p 673

2) Al-Baġama'wî, Commentar zu Abû Dâwûd p. 184. 3) ibid p 186.

4) Th. I, p 143, weitere Beispiele in der Zeitschrift f. Völkerpsychologie u Sprachwissenschaft XVIII, p 81

Mağrib eine Stadt erstehen mit Namen Fās, unter allen Städten dieses Welttheils wird sie die correcteste Kibla (also dasselbe was die Basrenser mit Bezug auf den Osten für sich in Anspruch nahmen) haben und ihre Bewohner sind die fleissigsten unter allen Mağrib-bewohnern in Bezug auf das Gebet, sie werden Anhänger der Sunna und der orthodoxen Kirche sein und dem Wege der Wahrheit folgen, an welchen sich zu halten sie nicht aufhören werden. Es kann ihnen kein Feind Schaden zufügen und bis zum Tage der Auferstehung halt Gott von ihnen alles fern, was sie nicht mögen¹

Einer ähnlichen Tradition rühmt sich auch die Stadt Ceuta. Im Jahre 400 d. H. theilte den Bewohnern derselben Abū 'Abdallāh Muhammed b. 'Alī, im Namen des Wāh b. Masarra, von Ibn Waddāh, von Saḥnūn, von Abū-l-Kāsim, von Mālik, von Nāfi', von Ibn 'Omar mit, dass der Letztgenannte aus dem Munde des Propheten folgenden Ausspruch gehört habe: „Im äussersten Westen ist eine Stadt Namens Sabta, gegründet hat sie ein frommer Mann Namens Sabt, von den Nachkommen Sem's, des Sohnes Nūh's. Er gab ihr den Namen, der von dem seinigen abgeleitet ist und betete für ihren Segen und für ihren Ruhm. Niemand kann dieser Stadt mit böser Absicht nahen, ohne dass Gott seinen Frevel auf sein eigenes Haupt zurückwirft“. Ein leichtgläubiger Theologe führte zur Beglaubigung dieses Ausspruches neben obiger Kette noch die vielhundertjährige Erfahrung an, welche die Prophezerung Muhammeds bewahrheiten soll². Keine Ortschaft dünkt sich zu klein und zu unbedeutend, um sich in die Sphäre der Voraussicht des Propheten einzubeziehen, und wenn man sich einen Begriff von der Leichtigkeit bilden will, mit der solche Localtraditionen entstanden, möge man nur die stattliche Reihe von wohlbeglaubigten Aussprüchen ansehen, die René Basset in seiner Arbeit über die Sprache der Manāsir-berber³ mit Bezug auf den unbedeutenden Ort Shershel im Algierischen in Text und Uebersetzung mitgetheilt hat.

Die bei Strabo *Ἰνδα Ἀπυρωος* genannte Ortschaft Kamūnijja, südlich von Kejruwān, rühmt sich eines Ausspruches des Muhammed, wonach sie eine der Pforten des Paradieses in sich schliesse. Wenn am Ende der Tage der Krieg gegen den Unglauben in allen Theilen der Welt vernachlässigt wird, so wird er dort noch immer gepflegt werden, „und als ob ich“, sagt der Prophet, „den Ruf der Heerschaaren hörte, welche vom Sonnenaufgang bis zum Untergang gen Kamūnijja eilen“.⁴

1) Annales regum Mauritaniae ed. Toinberg I, p. 18

2) Al-bajān al-muğrib ed. Dozy I, p. 210.

3) Notes de lexicographie berbère, Journal asiat 1884, II, p. 524—26,

4) De Goeje, Al-Ja'kūbī Descriptio Al-Mağrebī p 7

Viertes Kapitel.

Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadīthe.

I.

ʿAbdallāh b Lahfā (8-174) erzählt, dass ihn einmal ein bekehrter Ketzer¹ aufmerksam gemacht habe, in der Uebernahme von Ḥadīthen behutsam zu sein, denn „wenn wir eine unserer Meinungen aufstellten, so pflegten wir sie in die Form des Ḥadīth zu fassen“.²

Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten die Erfahrung machen können, dass dies Selbstbekenntniss auf voller Wahrheit beruht. Jede Strömung und Gegenströmung im Leben des Islam hat ihre Ausprägung in Form des Ḥadīth gefunden; und es giebt da keinen Unterschied zwischen den verschiedenen von einander abweichenden Meinungen, auf welchem Gebiete immer. Dasselbe, was wir insbesondere hinsichtlich der politischen Parteien erfuhren, gilt ebenso mit Bezug auf die religionsgesetzlichen Differenzen, die dogmatischen Streitpunkte u. a. m. Jedes Raʿj oder Hawā, jede Sunna und Bidʿa hat ihre Ausprägung in der Form des Ḥadīth gesucht und erhalten.³

1) raḡul min ahl al-bidaʿ, in einer andern Version. shejch min al-chawāiḡ

2) Chatib Bagdādī fol 35^b idā raʿejnā raʿjan ḡaʿalnāhu ḥadīthan (andere Version. idā hawejnā amran sajjarnāhu ḥadīthan)

3) Diese Betrachtungsweise haben sich in neuerer Zeit auch rationalistische muhammedanische Apologeten angeeignet. Moulavi Cheragh Ali schreibt „The vast flood of traditions soon formed a chaotic sea. Truth and error, fact and fable mingled together in an undistinguishable confusion. Every religious, social and political system was defended, when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose, by an appeal to some oral traditions. The name of Mohammad was abused to support all manner of lies and absurdities, or to satisfy the passion, caprice, or arbitrary will of the despots, leaving out of consideration the creation of any standards of test.“ Und indem er sich bei einer gegebenen Frage anschickt, eine Reihe von Ḥadīthen anzuführen, reservirt er seinen Standpunkt in folgenden Worten „I am seldom inclined to quote traditions having little or no belief in their genuineness, as generally they

Es musste eine Zeit kommen, in welcher sich eine, ob nun religiöse oder rationalistische Reaction gegen diese Zustände regte. Den Anzeichen und Aeusserungen dieser Reaction werden wir in dem hier folgenden Kapitel nachgehen. Dieselbe tritt in drei verschiedenen Richtungen zu Tage.

1. Das einfachste Mittel, durch welches ehrlichere Männer gegen das Ueberhandnehmen der Ḥadīth-fälschungen ankämpfen zu können meinten, ist zugleich eine sonderbare Erscheinung der Literaturgeschichte. Man kämpfte in frommer Absicht gegen Erdichtungen mit neuen Erdichtungen, mit neuen eingeschmuggelten Ḥadīthen, in welchen man die Unterschiebung von illegitimen Ḥadīthen in scharfen Worten durch den Propheten verpönen lässt. Man erdichtet Aussprüche des Propheten, in welchen alle Arten der Traditionsfälschung sowohl als Erdichtung, wie auch als Verfälschung und Interpolation alter, als glaubwürdig anerkannter Texte, mit den scharfsten Worten verboten und verlästert werden.

Das am allerweitesten verbreitete polemische Ḥadīth dieser Richtung ist der in vielen Versionen erhaltene Ausspruch. man kaḍaba 'alejja muta'ammidan¹ faljatabawwa' maḥādahu min al-nār.² „Wer mit Bezug auf mich geflissentlich lügt, der möge eintreten in seinen Ruheplatz im Hollenfeuer.“³ Von ungefähr achtzig Genossen⁴ — abgesehen noch von einigen Paraphrasen⁵ — wird dieser Ausspruch mitgetheilt, dem man es ansieht, dass er eine Reaction gegen die überhandnehmende Unterschiebung von prophetischen Aussprüchen darstellt. Die Anlehnung desselben an die Autorität von Genossen — z. B. an die des 'Othmān — beweist aber für

are unauthentic, unsupported, and one-sided, but etc.“ The proposed political, legal and social reforms in the Ottoman empire and other Mohammadan states (Bombay 1883) p XIX und 147

1) Das Wort muta'ammidan fehlt in einigen Versionen, dass man es weggelassen, hat wohl seinen Grund in der Absicht, Leute zu schützen, welche lügenhafte Traditionen im guten Glauben an deren Glaubwürdigkeit verbreiten und nachsprechen

2) vgl. B. Magāzī nr. 8 gegen Ende, von den Ungläubigen, welche bei Badr fielen: ḥina tabawwa'ū maḥādahum min al-nār

3) Muslim (Einleitung) I, p 34 ff. Abū Dāwūd II, p 81. Al-Tirmidī II, p 110. Ibn Māǧa p 5 (wo Zeile 4 Zweifel wegen des Wortes muta'ammidan), Al-Dārimī p 42—43 77, an allen diesen Stellen findet man noch andere Aussprüche mit ähnlicher Tendenz, auch die Verpönung der leichtfertigen Verbreitung von Traditionen biḥasbi-l-mar'ī min al-kaḍb an juḥadditha biḥuklī mā samī'a.

4) Al-Sam'ānī (st 510) konnte dieselbe (ḥadīth „man kaḍaba“) auf „mehr als neunzig Wegen“ verbreiten, Tab. Huff. XV, nr. 36

5) Nur eine will ich erwähnen man takawwala 'alejja mā lam akuḥ faljatabawwa' bejna 'ajnej ġahannama maḥādan, bei Ḥaṭīb Bagdādī fol 56^b

das Alter dieses Ausspruchs nicht so viel, wie z. B. Muir¹ aus diesem Umstande folgern will.

„In späten Zeiten meiner Gemeinde² werden dereinst Menschen sein, welche euch Mittheilungen machen werden, die weder ihr noch eure Vorfater gehört habt. Hutet euch vor ihnen.“

„Am Ende der Zeiten werden Fälscher,³ Lugner sein, welche euch Hadithe bringen werden, die weder ihr noch eure Vorfater gehört habt. Hutet euch vor ihnen, damit sie euch nicht irreleiten und in Versuchung führen.“

Nicht auf den Propheten selbst zurückgeführt, sondern als Sentenzen von frommen Leuten des ersten und zweiten Jahrhunderts werden noch mehr dergleichen Aussprüche und Warnungen aufbewahrt:

„Der Satan — so heisst es in einer solchen Warnung — nimmt die Gestalt eines Mannes an, kommt zu den Leuten und bringt ihnen erlogene Hadithe. Die Hörer zerstreuen sich dann und da erzählt dann einer. Ich habe einen Mann angehört, dessen Gestalt ich kenne, aber seinen Namen weiss ich nicht, der theilte Hadithe mit.“

„Im Meer giebt es gefesselte Teufel, die Sulejmân b. Dâwûd dort hingebannt hat, gar leicht ist es möglich, dass diese ausbrechen und den Menschen einen (falschen) Koran vortragen.“⁴

Auch die Verfälschung und accommodirende Interpolation als glaubwürdig anerkannter Sätze liess man den Propheten vorherahnen. „Diese Wissenschaft werden in allen nachfolgenden Geschlechtern die glaubwürdigsten Vertreter derselben tragen (pflegen), sie werden dieselbe schützen vor den Verdrehungen der Ketzler, vor der Aneignung der Lugner und vor der Interpolation der Unwissenden.“⁵ Hier wird also bereits die Reaction der orthodoxen Traditionskritiker gegen tendenziöse Uebergänge vorhergesehen.

II

2. Die Verwarnungen, welche wir soeben vorführten, entstanden in den Kreisen, in welchen man die Hadith-erdichtung und die Verbreitung erdichteter Hadithe zwar sehr wacker betrieb, aber den Maassstab für die

1) The life of Mahomet I, p. XXXVII

2) fi'âhu ummatî.

3) Dağğâlîn. Mit besonderer Vorliebe wird dieser Ausdruck von Traditionsfälschern gebraucht, z. B. Jâkût II, p. 139, wird von einem Abû 'Alî al-Tamîmî aus Herât gesagt, dass er von Sufjân, Wakî' und anderen tausende von Hadithen überlieferte, welche dieselben niemals ausgesprochen haben, „er ist ein Erzlugner (ahad aîkin al-kadîb), einer der Dağğâle (Dağğâl min al-Dağğâgîla), man dürfe seiner zu keinem andern Zweck erwähnen, als um ihn zu entlarven, ihn anzugreifen und vor ihm zu warnen.“

4) Muslim I, p. 41 ff

5) Einleitung zu Al-Dârimî.

Berechtigung dieser Thätigkeit in befangener Weise darin suchte, ob die Erdichtungen im Dienst der orthodoxen Religion stehen oder in dem Bedürfniss, dieselbe zu bekämpfen und einzelnen ihrer Annahmen und Voraussetzungen entgegen zu treten (z. B. 'alidische Tendenztraditionen), ihren Entstehungsgrund haben.

Um diese Distinction und die Rücksichten, welche sich an dieselbe knüpfen, kummerten sich die freieren Denker nicht; die Reaction, welche sie gegen das überwuchernde Hadīth übten, kehrte sich nicht an einen Theil desselben, jenen, welcher der orthodoxen Kirche unbequem erschien, sondern gegen das Traditionswesen im allgemeinen. Die ernste Miene, mit welcher die Traditionsverbreiter die Minuten des Isnād und des Textes zu hüten vorgaben, selbst dann, wenn sich die Unmöglichkeit der Authentie auch der oberflächlichsten, freilich durch die Heiligthuerei der „Träger“ nicht eingeschüchterten Betrachtung offenbarte, forderte recht bald den Spott und Sarkasmus von Menschen heraus, welche sich wenig für die Bewunderung jener Gefasse „der Wissenschaft“ eigneten. Man darf sagen, dass die vorurtheilsfreie, ja sogar ironische Betrachtung von Personen und Sachen, welche dem gewöhnlichen Volke von religionswegen imponirten, nirgends verbreiteter war, als unter den Schöngestirnen der muhammedanischen Welt im II. und III. Jahrhundert des Islam. Da wird das Heiligste verspottet und verlästert, und da findet man wenig von jener fanatischen Atmosphäre, in der man gemeinhin die muhammedanische Gesellschaft athmen lässt.

In diesen Kreisen wurde also auch das Traditionswesen zum Gegenstand spöttischer Behandlung gemacht. Für frivole, obscöne Gedanken wählen leichtfertige Dichter die Form der Tradition¹ — dafür bietet Muḥammed ibn Munāḍir (st 200) ein klassisches Beispiel² —, ein anderesmal — durch Ishāk al-Mausūlī — wird der Begriff des Isnād durch eine witzige Anspielung auf das Wort mursalāt (Sure 77: 1) zum Gegenstande spielender Witze gemacht³ und den Höhepunkt dieser Sinnesrichtung findet man in einem in die Erzählung des 'Aladdin eingeflochtenen Gedichte dargestellt, in welchem eine derbe Zote mit der Einleitung: „haddathanā 'an ba'ḍ ashjāchihi Abū Bilāl sheyḥunā 'an Sharīk“ eingeführt wird.⁴ In Kreisen, in denen man vor dem Hadīth Achtung hatte, hätten solche Producte weder entstehen, noch auf Duldung Anspruch machen können.

1) In ganz anderer Weise verwendet Ibn Rashīk (st. 463) die Isnād-form zu poetischen Zwecken in einem bei Mehren, Rhetorik der Araber p 101, 4 angeführten Gedichte

2) Aḡ XVII, p. 28.

3) Aḡ V, p. 110.

4) Tausend und eine Nacht ed Būlāk 1279 II, p 95 oben

Viel ernsterer Formen bedienten sich die gleichzeitigen Philosophen¹ zur Herabwürdigung der Autorität der Tradition. Man hatte in diesem Lager nicht viel Muhe, nachzuweisen, für wie viel einander widersprechende dogmatische und gesetzliche Thesen die Autorität der Tradition als Stütze dienen muss; wie im Ḥadīth Anschauungen zur Geltung kommen, welche die im Islam selbst zum Siege gelangte gelauterte Religionsauffassung für verwerflich halt (z B die anthropomorphistische Darstellung göttlicher Attribute etc), man fuhrte mit grossem Behagen die ungeheuerlichen Fabeln an, mit welchen die Tradition sowohl biblische Legenden als auch die koranischen Keime der Eschatologie ausschmückte; man beutete für die Herabwürdigung der Hadithe jene Stellen aus, in welchen Volkssagen und Volksaberglaube (churāfāt) aufgezeichnet und in Form von Mittheilungen des Propheten in den religiösen Glauben einverleibt wurden;² man zog die minutiösen Bestimmungen, welche die Tradition für die intimsten Beziehungen des alltäglichen Lebens enthält, ins Lächerliche u a. m. Auf die Bestrebung, das letztere Moment der Tradition zu verspotten, wird im Ḥadīth selbst Bezug genommen; man lässt die heidnischen Zeitgenossen Muhammeds gegen sein Gesetz die spöttische Bemerkung erheben: „Euer Genosse (Muhammed) lehrt euch, wie man seine Nothdurft zu verrichten habe“³ Was hier den Mushrikūn aus der Zeit des Propheten in den Mund gelegt wird, spiegelt wohl die Bemerkung jener freigesinnten Männer der spätern Zeit wieder, denen es bedenklich erschien, minutiöse Verordnungen für die kleinsten Details alltäglicher Verhältnisse aus dem Munde des Propheten stammen zu lassen und dieselben mit religiös verbindlicher Autorität auszustatten.

Unter den in diese Gruppe gehorigen Aeusserungen, welche im Rahmen der Tradition eine Polemik gegen jene freigesinnten Kreise veranschaulichen, welche, da sie nun einmal als Muslime das Gesetz anerkennen mussten, sich mit dem Koran zu begnügen vorgaben und es versuchten, allem, was unter dem Namen Hadith oder Sunna als normative Quelle für das alltägliche Verhalten des Menschen eine gleiche Autorität beanspruchte,

1) Ich vermute, dass in einer dem Mu'āḍ b. Ġabal zugeschriebenen Ermahnung bei Abū Dāwūd II, p 169 ein ziemlich unverhullter Angriff gegen das Verhalten der Philosophen gegenüber dem Traditionswesen enthalten ist „Ich warne euch vor den listigen Reden des Weisen (ẓayḡat al-hakīm), denn gar oft spricht der Satan ketzerische Rede durch den Mund des Weisen“.

2) Bei Al-Ġāhiz, Kitāb al-hejwān (Wiener Hschr.) fol. 53^b ff. werden solche Hadithe ins Lächerliche gezogen

3) Al-Nasā'ī I, p. 6 kīla-l-mushrikūna innā narā sāhibakum ju'allhumukumu-l-oharā'ata. Abū Dāwūd I, p. 3, Al-Tirmidī I, p 5 kīla l-Salmāna kad'allamakum nabīyukum etc Bei A. D ist der Zusatz charakteristisch. „Ich bin euch, was der Vater seinen Kindern ist, ich belehre euch (uber alles)“.

die Anerkennung zu versagen, zieht besonders eine unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sie zeigt uns den Standpunkt der ablehnenden Opposition und demgegenüber die Auffassung der rechtgläubigen Sunna-getreuen. Der Prophet sprach: „Es konnte geschehen, dass jemand von meinem Hadith hörte und es sich auf seinem Ruhesitze bequem machte und sprach: Zwischen uns und euch ist das Buch Gottes, was darin erlaubt wird, halten wir für erlaubt, was darin verboten wird, halten wir für verboten¹. Furwahr, was der Prophet untersagt hat, halten wir für verboten, so als ob es Gott selbst verboten hätte.“² Als Beispiele für diese letztere Bemerkung werden einige im Hadith erwähnten Speisegesetze (verbotene Thiergattungen) angeführt, von denen im Koran nicht die Rede ist. Auch eine humanitäre Wendung hat man dieser Enuntiation gegeben. Dieselbe wird nämlich dem grausamen Befehlshaber des eroberten Chejbar entgegengerufen, der sich den besiegten Bewohnern gegenüber alle möglichen Gewaltthaten gestattet. „Glaubt wohl einer von euch, der sich es bequem auf seinen Ruhepolstern einrichtet, dass Gott nur jene Dinge verbietet, die als solche in diesem Koran stehen? Furwahr, bei Gott, ich habe Befehle, Ermahnungen und Verbote ergehen lassen, welche so viel gelten als dieser Koran, wenn nicht mehr. Furwahr, Gott erlaubt euch nicht, dass ihr in die Häuser der Juden einbrechet ohne Erlaubniss, dass ihr ihre Frauen misshandelt und ihre Früchte verzehret, wenn sie leisten was ihnen obliegt.“³

Im II. Jahrhundert waren die Angriffe der ketzerschen Kreise gegen die Tradition ziemlich allgemein verbreitet. Ibn al-Kaṭṭān (st. 198) konnte den Satz aussprechen, dass es keinen Ketzer auf der Welt gebe, der nicht gegen die Anhänger der Tradition loszöge (lejsa fi-l-dunjā muṭṭadī illā wahuwa jabdu ahl al-ḥadīth)⁴. Was die Philosophen (aṣḥāb al-kalām) gegen das Hadith einzuwenden hatten, konnten wir in einer Gegenschrift des Ibn Kutejba (st. 276) gegen diese Einwurfe sehr genau beobachten und daraus gleichzeitig ersehen, wie weit die Polemik der freieren Denker gegen dies zur Herrschaft gelangende Element des theologischen Lebens bereits im III. Jahrhundert gediehen war. Ibn Kutejba bestrebt sich in seinem Werke „Muḥtalif al-ḥadīth“ alle diese Einwurfe vom Standpunkte des orthodoxen Muhammedaners zu entkräften, ist aber dabei gezwungen, alle möglichen Interpretationskünste anzuwenden, um dem Widersinn und der Albernheit einigen Verstand einzuhauchen, sich auf alt- und neutestamentliche Parallelen zu berufen und sich zu dem Zugeständnisse zu verstehen, den Kreis der Glaubwürdigkeit und der Autorität der Traditionen zu beschränken.

1) Abū Dāwūd II, p 169.

2) Al-Ṭūmīdī II, p 111

3) Abū Dāwūd II, p 31.

4) Einleitung zu Al-Dāīmī

Er sagt es nicht selten in diesem Buche rund heraus, dass die verspotteten Traditionen unglaublich seien.¹ Die berüchtigten Fabeln führt er auf Kussās und auf jüdische Quellen zurück und bedauert es, dass die Muhammedaner sich solcher Führung anvertrauten.² Dieser Einfluss der jüdischen Agada und christlichen Legende wird von den ältesten Zeiten des Islam bis in die späteren Zeiten herab von den orthodoxen Theologen³ mit Bedauern constatirt. Schon in alter Zeit giebt die Tradition diesem Gefühle Ausdruck. Man lässt 'Omar an den Propheten die Frage richten: Wir hören von den Juden verschiedene Erzählungen, die uns gefallen, dürfen wir einiges davon niederschreiben? Darauf lässt man den Propheten erwidern: „Wollt ihr denn leichtfertig ins Verderben rennen, wie dies die Juden und Christen gethan? Ich habe euch weisse und reine Hadithe gebracht —“.⁴ Die Warnung vor den „Ahādith muftā'ala“ der Ahl al-ktāb pflanzte sich dann aus dieser Anregung in die spätere Theologie hinein.⁵

Der philosophische Spott gegen die Autorität der Tradition hat sich auch in poetische Form gekleidet. Ibn Kutejba hat uns ein solches Epigramm erhalten,⁶ in welchem die Thatsache verspottet wird, dass die Traditionsträger oft gar kein Verständniss für den Text haben, den sie verbreiten. Sie seien:⁷

Zawāmilu lil-asfārī⁸ lā 'ilma 'indahum biğeyyidihā illā ka'ilimu-l-abā'iri
Lā'amruka mā jadīf-l-matju⁹ idā gadā - bi'ahmālihi¹⁰ au rāha mā fi-l-garā'iri.

1) Muchtalif al-hadith p 378 citirt er z. B. die Worte des Hishām b 'Uīwa gegen Muhammed b Ishāk, der von Fātma, der Frau dieses Hishām, tradirte „Hat ihm denn meine Frau Gesellschaft geleistet?“. Gegen denselben Muhammed führte er das Urtheil des Mu'tamir an, den sein Vater vor dem Lugner Muh. b Ish warnte — ibid p 92 spricht er davon, dass die Tradition viele sektirensche Interpolationen erfuhr u a m

2) ibid p. 336 ff.

3) Hingegen führt Al-Ğāhiz, Bajān fol. 74^a von einem Araber den Ausspruch an haddith 'an Banī Isrā'īl walā harag. Derselbe Ausspruch wird bei Abū Dāwūd II, p 82, Al-Tirmidī II, p. 111 unten in anderem Zusammenhange als bei Al-Ğāhiz als Hadith angeführt

4) Masābih al-sunna I, p 14 Eine Tradition, welche eine vermittelnde Stellung einnimmt und das Wahre von den Ahādith ahl al-ktāb annehmen, das Lügenhafte verwerfen lässt, bei Abū Dāwūd II, p 81

5) vgl. Al-Kastallānī V, p 665

6) Muchtalif al-hadith p 9

7) Das Gedicht ist von Merwān b Abī Hafsā (st. 181/2) und bezieht sich auf Leute, welche alte Gedichte recitiren, ohne den Sinn derselben zu verstehen. Al-Suyūfī, Muzhir II, p 161 unten

8) In einer Marginalglosse, deren Urheber wohl die Quelle des Citates nicht kannte, verbessert m. lil asfārī, mit Hinblick auf die Koranstelle Sure 62 5 (kamathah-l-himārī jahmilu asfāran) Das Gleichniss vom buchertragenden Lastthier ist in der orientalischen Poesie zur Bezeichnung unfuchtbarer Gelehrsamkeit uberaus häufig, z. B. Ğūlistān VIII, nr 3 ed Gladwin p 209 unt., vom Vierfüssler, dem man viel Bucher aufgeladen

9) Muzhir. ba'iru.

10) Muzhir. bi'ausākīhi

„Mit Gedichten beladene Lastkameele. sie wissen von dem, was davon vorzüglich ist. nicht mehr, als die Kameele wissen;

„So wahr du lebst, das Lastthier weiss nicht, wenn es früh oder spät seine Lasten trägt, was der Inhalt der Lastbündel ist“

Eine Parallele zu diesem Epigramm bietet ein anderes anonymes Gedichtchen, welches demselben Ideenkreise anzugehören scheint:

Inna-l-ruwâta bilâ fahmûn lîma hafizû - mithlu-l-ğimâlî 'alejhâ juhmalu-l-wad'a'u
Lâ-l-wad'a janfa'uhu hamlu-l-ğimâlî lahu - walâ-l-ğimâlû bihamlî-l-wad'î tantaffu.

„Die Ueberlieferer ohne Verstandniss dafür, was sie bewahren, gleichen Kameelen, auf welche Muscheln geladen werden,

„Den Muscheln nutzt es nicht, dass sie von den Kameelen getragen werden, aber auch den Kameelen nutzt es nichts, dass sie die Muscheln tragen“.¹

Die Hinfälligkeit der Isnâde geisselt Abû-l-'Alâ' al-Ma'arri, dieser eitle Feind des Autoritätenglaubens:²

„Sie bringen uns Hadîthe, welche der Verstand nicht bestatigt, da fragen wir: Wer sind die Menschen, denen ihr sie nacherzählet?

„Da berufen sie sich auf ihre erlogenen Isnâde, welche nicht frei sind von der Erwähnung eines Scheich, den sie selbst nicht loben“.³

Solche Bemerkungen gingen nicht spurlos an den sunna-gläubigen Muhammedanern vorüber. Es sind wohl Leute, wie der soeben genannte Dichter und seinesgleichen, gegen welche Abû 'Abdallâh Muhammed b Nasr al-Humejdî (st 488) eine Kaşîde verfasste, fi-l-nağdî 'alâ man qamma (oder: 'âba)-l-ğaditha wa'ahlahu „zur Widerlegung des Schmähers (vielleicht der Schmäher) des Ĥadîth und seiner Anhänger“.

III.

3. Am nachhaltigsten war die Wirkung jener Form der Reaction, welche sich gegen das überhandnehmende Traditionswesen im Kreise der Traditionsgelehrten selbst durch die Gestaltung einer Art von Traditions-kritik herausbildete.

Es ist bereits (oben p. 49) darauf hingewiesen worden, mit welcher Leichtgläubigkeit die fromme Gemeinde alles aufnahm, was ihr in traditioneller Form als Ausspruch des Propheten zuzuging. Die Bedenken gegen die Authentie mancher Theile des aufgehäuften Materials wurden leicht be-

1) Al-Damîrî II, p. 462 (s v al-wad').

2) „Sei ein Diener Gottes, nicht aber Diener seiner Diener (der Menschen). das Gesetz macht zum Sklaven, das selbständige Denken zum Freien“, Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abul 'Alâ Ma'arri (Wien 1888) p. 96 zu p. 126.

3) ibid p. 103 zu p. 266.

schwichtigt. Die Theologen selbst scheinen schon sehr früh die Theorie des Iǧmāʿ auch auf die Glaubwürdigkeit des Hadīth ausgedehnt und das Gemeingefühl der Gemeinde als obersten Richter über die Gültigkeit von Traditionsaussprüchen anerkannt zu haben. Den Ibn ʿAbbās lässt man sagen: „Wenn ihr von mir eine Mittheilung im Namen des Propheten hört und ihr findet dieselbe mit dem Buche Gottes nicht übereinstimmend, oder sie findet keinen Anklang bei den Menschen (falam taǧidūhu fī kitāb Allāh au hasanan ʿind al-nās), so möget ihr wissen, dass ich Lügenhaftes vom Propheten berichtet habe“¹ Mit anderen Worten: auch bezüglich der Glaubwürdigkeit der dem Propheten zugeschriebenen Worte und Handlungen ist das Iǧmāʿ, das Gesamtgefühl der Gemeinde maassgebend.² Was die Umma als wahr betrachtet, das ist auch wirklich wahr.³

Durch diese bequeme Art, über die Authentie des gewaltig angehäuften Materials zu urtheilen, liessen sich aber die gewissenhaften Traditionsgelehrten nicht leiten, indem sie angesichts der Gefahr, welche der rechtgläubigen Gemeinde seitens der Massen von tendenziösen Hadīthen drohte, an die Glaubwürdigkeit noch andere Anforderungen stellten, als die Billigung der Gemeinde.

Den nächsten Anstoss zu genauerer Abwägung alles dessen, was in Hadīth-form unter die Leute kam, gab der Umstand, dass durch die Einwirkung einflussreicher Individuen in gewissen Kreisen der muhammedanischen Welt der orthodoxen Lehre feindliche Hadīthe zur Geltung kommen und für sich in weiten Gebieten des Islam die Anerkennung verschaffen konnten, für die man, nach dem oben erwähnten Gesichtspunkte, das Iǧmāʿ in Anspruch nehmen durfte. Man darf nicht vergessen, dass auf die Richtung der Sunna in einer bestimmten Provinz zumeist jene Theologen Einfluss

1) Al-Dāʾimī p 77

2) Chatīb Bagdādī fol 118* stellt eine Reihe von Hadīthen zusammen, aus welchen ersichtlich ist, dass man Glaubwürdigkeit oder Verwerflichkeit der prophetischen Ueberlieferung von dem Eindruck abhängig machte, den dieselbe auf die Gemeinde übt „Wenn ihr in meinem Namen eine Mittheilung hört, welche euren Herzen genehm ist, bei welcher euer Haar und euer Fleisch zittern (taʾrifuhu kulūbukum watalinu bihi ashʾārukum waʾabshāukum) und von welcher ihr fühlt, dass sie euch nahe ist, so ist ihr niemand von euch so nah als ich selbst, hört ihr aber eine Mittheilung in meinem Namen, welche euren Herzen zuwider ist, und vor welcher euer Haar und euer Fleisch zurückschrickt, und von welcher ihr euch abgestossen fühlt, so ist von derselben niemand unter euch so weit entfernt als ich selbst“; im Anschluss daran noch andere Aussprüche ähnlichen Inhaltes

3) Ibn Chaldūn giebt diesem Gefühl der Muhammedaner in kurzen Worten Ausdruck „Das Iǧmāʿ ist die kraftigste Schutzwehr und die beste Vertheidigung“ (von Hadīthen, welche die Kritiker bemängeln) fī-l-ǧmāʿi aʿzamu ḥumājatn waʾahsanu dafʿin. Mukaddima p 260, 4 v u.

übten, welche in jener Zeit, in welcher die Ausbreitung der Sunna beginnt, in der betreffenden Provinz das Vertrauen der Menschen besaßen. Durch die Ḥadīthe, die sie verbreiteten, übten sie Einfluss auf die Gesinnungen des Volks, in dessen Mitte sie wirkten. Die Bewohner von Aegypten schätzten den 'Othmān gering, bis dass Al-Lejth b Sa'd (st. 175) unter ihnen Ḥadīthe über die Vorzüge (faḍā'il) des 'Othmān verbreitete; ebenso benehmen sich die Bewohner von Ḥimṣ in Betreff des 'Alī, bis dass Ismā'il b 'Ajāsh (st. 181) unter ihnen die Ḥadīthe über Faḍā'il 'Alī eröffnete¹. „Die Leute von Kūfa — so erzählt Wakīf (st. 196) — wären ohne alle Ḥadīth-kenntniss geblieben, wenn nicht Ḡābir al-Ḡu'ffī dieselbe unter ihnen heimisch gemacht hätte“.² Welcher Art nun dies Ḥadīth von Kūfa unter der Anleitung des Ḡābir sich gestaltete, können wir nach dem, was wir von diesem bereits p 112 erfahren haben, leicht folgern.

So war es denn von der Parteistellung der Traditionenverbreiter abhängig, auf die Gesinnung breiter Massen im Interesse der einen oder andern Partei bestimmenden Einfluss auszuüben.

Von dieser Seite drohte also keine kleine Gefahr mit Hinsicht auf die Einschmuggelung von Ḥadīthen, eine Gefahr, welche sich auf alle Gebiete der Sunna in Religion und Staatsleben erstreckte. Es galt daher für jene Kreise, welche das Ḥadīth vor solchen Fälschungen bewahren wollten, darauf Acht zu haben, welche die Autoritäten und Gewährsmänner seien, auf die der Anspruch der einzelnen Ḥadīthe auf Glaubwürdigkeit gestellt ist. Nur solche Ḥadīthe sollten als correcter Ausdruck des religiösen Geistes der Gesamtgemeinde passiren, deren Träger sowohl in ihrer persönlichen Glaubwürdigkeit, als auch in ihrem Verhältniss zum orthodoxen Bekenntniss keinem Bedenken unterliegen, also im vollen Sinne des Wortes als *thiqa*, als „zuverlässig“, gelten können, von denen nicht die Gefahr droht, dass sie, ob nun aus purer Leichtfertigkeit, aus Mangel an religiöser Integrität oder aus Parteinteresse dem Propheten Aussprüche zuschreiben, welche im Widerspruch mit der allgemeinen Lehre ihren besonderen Interessen dienlich sind. Dieser Gesichtspunkt bestimmte die ganze Richtung der Traditionskritik, wie sich dieselbe im Islam entwickelte. Man achtete nicht auf den Inhalt der Tradition selbst, sondern auf die Gewährsmänner des Isnād. Mit deren Integrität steht und fällt der Glaube an die authentische Natur eines Ḥadīth. Darum konnte man das Isnād „die Beine (al-kawā'im) des Ḥadīth“ nennen, denn auf demselben beruht ja die Existenzberechtigung der tradirten Aussprüche und ohne dasselbe könnten diese nicht

1) Al-Damirī (s.v. al-lejth) II, p. 376 unten von 'Othmān b. Sālih (st. 219)

2) Al-Tirmidī I, p. 44, 8 ibid II, p. 333 penult.

aufrecht bleiben;¹ oder „die Fessel (kejd) des Hadith“,² welche allein sie zusammenzuhalten im Stande ist.

So lange man die Gefahr nicht wahrnahm, die dem Traditionswesen seitens tendenziöser oder leichtfertiger Traditionarier drohte, legte man nicht zu viel Gewicht auf die Gewährsmänner des Isnād (al-rigāl = die Männer).³ Noch dem Mālik b Anas gilt die praktische Brauchbarkeit in erster Reihe, um die Rigāl kummert er sich nicht viel,⁴ er übernimmt und tradirt anstandslos Hadithe vom erotischen Sanger 'Urwa b Udejna,⁵ vielleicht aus Sympathie für diese Beschäftigung, der er selbst in seiner Jugend ergeben war.⁶ Erst nachdem das Erdichten von Partei- und Tendenztraditionen überhand nahm, begannen besorgte Theologen auf die Gewährsmänner jedes einzelnen Spruches genauer zu achten und von der Qualität derselben die Gültigkeit des Hadith abhängig zu machen.⁷ Die Zeit des Ibn 'Aun (st. 150),⁸ Shu'ba (st. 160),⁹ 'Abdallāh b. Mubārak (st. 181) und anderer ihrer Zeitgenossen, scheint es gewesen zu sein, in welcher die Kritik der Gewährsmänner ihren Anfang nimmt,¹⁰ und zwar am strengsten im 'Irāk¹¹ und im western Osten, wo die religiösen und politischen Parteien einander am heftigsten gegenüberstanden und die weltlichen und geistigen Mittel zum Siege ihrer Tendenzen in der allerfindigsten Weise ins Treffen führten. Als dann im III. Jahrhundert infolge des systematischen Sammelns der Hadithe die Auswahl des Richtigen und Unbedenklichen und die Verwerfung des Verdächtigen und Falschen zum dringenden Bedürfniss wird, schwingt sich die Kritik der Ueberlieferungen zu einem wichtigen Bestandtheil der Traditionswissenschaft empor,¹² deren Blüthezeit das III. und IV. Jahrhundert ist. Wir nennen aus dieser Zeit die beiden angesehensten Schriften, welche noch vorhanden sind: das „Buch der Schwachen“ (Kitāb al-du'afā') von Al-Nasa'ī (st. 303),¹³ den wir als bedeutenden Sammler noch kennen lernen werden, und das

1) Muslim I, p 46

2) Ag V, p 110 ult.

3) Al-Dārimī p 60 unten.

4) Tahqīb p 531 penult

5) Ag XXI, p. 162 ult

6) s oben p 79 Anm 2.

7) Muslim I, p. 44 Chatīb Bagdādī fol 35^a „hattā waka'at al-fitna“ untersucht man die Isnāde nicht, von da ab hatte man Sorge dafür liyuhdath hadīth ahl al-sunna wajutraq hadīth ahl al-bu'dā

8) vgl oben p. 44.

9) Von diesem wird berichtet (Tab. Huff V, nr. 28), dass er der erste gewesen sei, welcher im 'Irāk die Beschaffenheit (L. amr st amīr der ed Wustenfeld) der Traditionsverbreiter untersuchte, die Unzuverlässigen und Verwerflichen besorgte

10) Dies folgt aus verschiedenen Aeusserungen derselben bei Muslim p 47 ff

11) vgl. hierzu oben p 78. Die grossere Feinlichkeit der 'Irākier wird auch von Ibn Chaldūn, Mukaddima p 369. 3 betont

12) s über die Anfänge dieser Literatur H Ch II, p 591.

13) Oxford: Hsch. Maisham nr 556, Nicoll-Pusey, Catalogus p 371 ff
CCCLXXIX, nr 2

„Vollkommene bezüglich der Erkenntniss der Schwachen unter den Ueberlieferern“ (Al-*kāmil fī maʿrifat duʿafāʾ al-mutaḥaddithīn*) von Ibn ʿAdī (st 365)¹

Man ging jedem einzelnen der in den Isnāden erwähnten Gewährsmänner nach, um seinen Charakter zu ergründen, um zu erfahren, ob er moralisch und religiös unanfechtbar sei, ob er nicht Propaganda für anti-sunnitische Zwecke mache,² ob seine Wahrheitsliebe im allgemeinen als erwiesen gelten könne, ob er die persönliche Fähigkeit habe, das Gehörte treu wiederzugeben, ob er ein Mann sei, dessen Zeugenschaft in civilrechtlichem Sinne vom Richter unbedenklich zugelassen würde. Denn die Ḥadīth-überlieferung betrachtete man als die erhabenste Form der Shahāda, der Zeugenaussage,³ da der Rāwī ein für die Gestaltung des religiösen Lebens höchst wichtiges Zeugniß ablegt darüber, dass er diese oder jene Worte von dem oder jenem gehört habe. Je nach dem Resultat dieser Nachforschungen nannte man den Gewährsmann *thiḳa* (zuverlässig), *mutḳin* (genau), *thabt* (fest), *huḡḡa* (beweiskräftig), *ʿadl* (wahrhaft), *ḥāfiẓ* oder *dābit* (der das Gehörte treu bewahrt und wiedergibt). Diese sind die Qualifikationen erster Ordnung. Tiefer stehende Ueberlieferer qualificirt man mit *ṣadūḳ* (Wahrheit sprechend),⁴ *maḥalluhu al-ṣidḳ* (seine Stelle ist die der Wahrhaftigkeit), *lā baʿs biḥi* (unbedenklich). Weniger als diese sind solche *Ruḡāl*, die man mit den Worten *ṣāliḥ al-ḥadīth* beurtheilt.⁵ Einen geringern Grad von Vertrauen werden jene einflößen, denen die Kritiker keine bessere Censur geben können, als dass sie „keine Lügner“ sind (*ḡejr kaḏīb*,

1) Kairoer Katalog I, p 129 ff.

2) Das Bekennen von Bidaʿ galt an sich noch nicht als Moment, welches die Glaubwürdigkeit beeinträchtigt, nur die Propaganda für die ketzerischen Lehren wird als solches Moment betrachtet (Jākūt III, p 464, 18, von Ibn Ibn Hibbān [st 354] als *Igmāʾ al-aʿimma* gelehrt) Kadaiten finden wir häufig in den Isnāden der scrupulosesten Sammlungen (z B B Bujūʾ nr 15, Tibb nr 26, vgl. Al-Kast zu diesen Stellen IV, p. 22 VIII, p 424) Tab Huff V, nr 16 l *kadaruḡjan st kadra mā* Man vgl. über diese Frage Anmm zu Ibn Hishām p 159 und Beitr zur Literaturgesch d Sh p 72 Anm. 6 Manche gingen freilich auch in dieser Beziehung weiter; so z B wird zuweilen ein Muḡite wegen dieser dogmatischen Abweichung als schwach erklärt (Al-Tirmidī I, p. 119, 7 v u. *raʾā raʾj al-urḡāʾ*) und ʿOthmān b. Saʿīd al-Dārimī (st. 280) halt jeden Theologen, der das Erschaffensein des Korān bekennt, für einen unglaublichen Rāwī Abū-l-Maḥāsīn II, p 91 ult.

3) Sprenger, Journal of Asiatic Society of Bengal 1856 p 53 hat dies Moment eingehend dargestellt

4) Dass eine solche Bestimmung nicht die absolute Glaubwürdigkeit bezeichnet, ersieht man aus Determinationen, wie z. B. die folgende Ḡerīr b Ḥāzim *rubbamā jahumu fī shejʾ wahuwa ṣadūḳ*, Al-Tirmidī I, p 103, 14.

5) vgl Chaṭīb Bagdādī fol. 8* f = Takrīb fol 45^b

lam jakdib).¹ Die Traditionskritiker unterscheiden diese Grade und die zahlreichen zwischen den einzelnen derselben befindlichen Mittelstufen mit grosser Genauigkeit und umschreiben die Stufen der theoretischen und praktischen Brauchbarkeit der Ueberlieferungen nach Maassgabe des Umstandes, ob den Gewährsmännern derselben die eine oder die andere dieser Zuverlässigkeitsstufen zugesprochen wird.

Eine solche Prüfung war ihnen um so wichtiger, als dem Ergebnisse derselben nicht wenig Einfluss auf die religiöse Praxis zugeeignet wird. Nur diejenigen sollen nach 'Abd al-Rahmān b Mahdī (st. 198) das religiöse Leben der Gemeinde leiten und beeinflussen, welche die Zuverlässigkeit der Hādīthe zu beurtheilen im Stande sind, nicht aus jedem überlieferten Satze eine Ḥuġġa, ein Beweisargument holen, sondern zu beurtheilen wissen, aus welchen Quellen die „Wissenschaft“ abgeleitet werden könne (machāriġ² al-'ilm)³ Der Constatirung der absoluten oder relativen Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner steht demnach auf der andern Seite der Nachweis der Unglaubwürdigkeit und Unzuverlässigkeit derselben gegenüber. Es ist zu beachten, dass die Bemänglung der Glaubwürdigkeit eines Ueberlieferers in der Terminologie dieser Wissenschaft die Verwundung (ġarḥ) desselben genannt wird. Eine ganze Reihe von Synonymen dieses Begriffes wird zum Ausdruck der Thatsache verwendet, dass man jemand nicht als correcten Ueberlieferer anerkenne; am häufigsten das Verbum ta'ana,⁴ jemand mit einer Lanze stechen, sodann kadaha, seltener nazaka,⁵ welches letzteres in Handschriften und Editionen infolge der graphischen Aehnlichkeit nicht selten fehlerhaft als taraka erscheint.⁶ Aeussert sich die Bemänglung der Glaubwürdigkeit nicht mit Sicherheit, sondern in skeptischer Form, als Verdacht, so wird behutsam gesagt, dass man hinsichtlich des in Rede stehenden zweifelhaften Gewährsmannes mit den „Augen zu blinzen“ (wir würden sagen, die Nase zu rümpfen) pflegt.⁷

1) Al-Tirmidī I, p 57, 3 v u. 113, 14.

2) sing machraġ, so bezeichnet man die Autorität, auf welche sich ein Usus stützen oder berufen kann; zu beachten ist die Anwendung dieses Wortes in solchem Sinne in einer Erzählung Al-'Ikd III, p. 9, 22. 23

3) Tahdīb p 391, 13

4) vgl auch kallama, Jākūt II, p 158, 9

5) Muslim, Einleitung p 47 ult. Dies ist weniger als kaḏḏaba, jemand der absoluten Lügenhaftigkeit zeihen, Tab Huff VII, nr 11 17.

6) So ist z B Ibn Kutejba ed Wustefeld p 227, 15 für inna Shahr utru-kūhu zweimal zu lesen inna Shahrān nazakūhu, derselbe Fehler findet sich Al-Tirmidī I, p. 44, 8 II, p 117, 10 178, 4, wo statt tarakahu, tarakūhu zu lesen ist nazakahu, nazakūhu.

7) gumiza 'alejh, Al-Tūsī, List of Shī'a books p. 162, 3. 223, 7. Das Wort, welches die Ursache anzeigt, warum man hinsichtlich des betreffenden Muhaddith die

Je nach dem Resultate der gepflogenen Untersuchung wird dann der bedenklich gefundene Gewährsmann mit einem andern qualitativen Terminus gekennzeichnet. Nennt man jemand *lejjin al-hadith* (zart mit Hinsicht auf das Hadith), so hat man zwar seine Verlässlichkeit „verwundet“, aber noch nicht vollends in Abrede gestellt. Minder Glaubwürdige charakterisiert man mit dem Epitheton: *lejsa bikawî* (er ist nicht stark); darauf folgen in absteigender Stufenreihe. *la'if* (schwach), *matruk al-hadith* oder *dâhib al-hadith* (dessen Hadith zu verlassen ist, hinfällig ist), *kaddâb* (Lügner) u. a. m.¹

Die auf die Feststellung dieser Grade gerichtete kritische Untersuchung nannte man: *al-ğarğ wal-ta'dîl*, d. h. die Verwundung und Beglaubigung. Ihre hervorragendsten Spuren sind in den Glossen zu den Sunan-werken (s. im achten Kapitel) sichtbar, insofern einem jeden dort einverlebten Hadith das *Ğarğ* oder *Ta'dîl* der Gewährsmänner in einer besondern Glosse hinzugefügt ist. Es bildete sich durch die Untersuchungen dieser Art die Disciplin des *Ma'rifat al-riğâl*, d. i. der Kenntniss der Gewährsmänner, heraus;² seine Blüthe erreichte dieser Zweig der Hadith-wissenschaft mit Ibn Abî Hâtim ('Abdallâh b. Muhammed b. Idrîs) aus Rejj (st. 327)³

Ausser der Untersuchung der persönlichen Qualitat der einzelnen Gewährsmänner musste sich die Aufmerksamkeit der Kritiker auch dem innern Halt des Isnâd zuwenden. Da konnten sie den merkwürdigsten Dingen auf die Spur kommen. In einem Isnâd wird z. B. 'Abd al-Rahmân b. Abî Lejlâ als Hörer des Mu'âd b. Ğabal eingeführt. Nun starb Mu'âd während der Regierung des 'Omar (ca. 17—18), 'Abd al-Rahmân wurde aber erst im Jahre 17 geboren.⁴ Angesichts solcher Erfahrungen war es die Aufgabe der Kritiker, auf der Lauer zu liegen und zu prüfen, ob nicht im Isnâd eines Hadith chronologische Unmöglichkeiten vorkommen. Wenn man z. B. Hasan Başrî 'an Abî Hurejra tradiren lasst, so müssen sie constatiren, dass es chronologisch unmöglich sei, dass diese Leute in persönlichem Verkehr mit einander gestanden haben.⁵ Angesichts eines Isnâd. „Kâbûs b. Abî Zuhjân von seinem Vater A. Z. von Selmân“ constatirt Al-

Nase rumpft, wird mit der Proposition *bi* angeschlossen, z. B. *gamazû 'alejhî bi-la'b al-shatrang* ibid p 111, 2, von jemand, der über solche Norgerei erhaben ist, sagt man: *lâ jutarad 'alejhî bi-shej'in min al-gamz* ibid p 139, 4. Vgl. *Al-ğammâz* Titel eines Werkes, in welchem verdächtige Hadithe kritisiert werden, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p 279.

1) Chaṭīb Baġdādī l. c. Taḳrīb l. c.

2) Taḳrīb fol 82^a.

3) Jâkût II, p 899, 1. Tab Huff XI, nr. 40 l. wal-ta'dîl st wal-tanwîl.

4) Al-Tirmidî II, p 189 257 oben

5) Tahḏîb p 210 oben

Buchârî, dass diese Kette nicht richtig sein könne, da Selmân zu jener Zeit, als A. Z. in der Lage war, Ueberlieferungen zu hören, nicht mehr lebte¹ Solche chronologische Kritik haben aber die Fälscher dadurch auszuspielen gesucht, dass sie zwischen zwei Glieder der Isnâd-kette, zwischen welchen kein wirklicher Zusammenhang nachgewiesen werden konnte, einen beliebigen Namen, den sie zu diesem Zwecke fingierten, einschoben: einen Mağhûl, d. i. völlig Unbekannten. Nun ist es Aufgabe der Kritiker, auch darauf zu achten, ob nicht solche Unbekannte die Richtigkeit des Isnâd in Verdacht setzen²

IV

Durch die emsige Pflege der Untersuchungen solcher Art ist es den muhammedanischen Traditionskritikern gelungen, viele Fälscher zu entlarven und den mit ihrem Namen in Zusammenhang stehenden Ḥadīthen aus dem Wege zu gehen³ Die bösen Erfahrungen, welche sie auf diesem Gebiete im Laufe ihrer Untersuchungen auf Schritt und Tritt machen konnten, scharften ihren kritischen Blick, erhöhten ihre Behutsamkeit und Skepsis. Und die Thatsachen zeigten, dass man mit dieser Skepsis nie weit genug gehen konnte, wenn dieselbe mit der Verwegenheit der Fälscher gleichen Schritt halten sollte Diese aber leisteten mit der Zeit wirklich das Maximum dessen, was man auf diesem von allem Anfang an von Fälschungen aller Art gesättigten Boden erwarten konnte Um nur ein Beispiel für die Kühnheit der Traditionserfinder zu erwähnen, genüge es, darauf hinzuweisen, dass man sich nicht damit begnügte, nach der Art des gewöhnlichen Schlages der Traditionsfälscher, unterschobene Sätze an Autoritäten anzubinden, deren Namen in der Geschichte des Islam wirklich vorkommen; es gab auch solche, welche sich kein Gewissen daraus machten, selbst nie dagewesene Namen zu erdichten und durch deren Klang leichtgläubige Zuhörer zu dupiren. Aus demselben Jahrhundert, in welchem Ibn 'Adî (s. oben p 142) schrieb, wird ein Abû 'Amr Lāhik b al-Husejn al-Sudārî (st. 384 in Chârizm) erwähnt, welcher in seinen Isnâden erlogene Namen figuriren lässt, Tuğral und Tırbâl und Karkadunn, an die er Traditionen anhängt⁴ Solchen, wohl nicht vereinzelter Erscheinungen gegenüber war die gescharfte Skepsis und

1) Al-Tirmidî II, p. 328 oben

2) Ein sehr belehrendes Beispiel findet man bei Al-Sarachsî, *Shaiḥ kitâb al-sıjar* fol 235* (die Stelle scheint dem Text anzugehören); andere Beispiele Al-Tirmidî II, p 153, 5 u 174, 17 180, 7 v u

3) Muslim führt in seiner Einleitung p. 31 eine ganze Reihe notorischer Fälscher an, deren Ḥadīthe von vornherein auszuschliessen sind

4) Jâkūt III, p 375.

aufmerksame Witterung der Kritiker am Platze.¹ Sie saumten nicht — trotz aller Nachsicht² — in der Negation so weit zu gehen, als es auf diesem Gebiete nur immer möglich ist. Wie weit manche von ihnen in der negativen Kritik gegangen sind, wird uns ein Beispiel zeigen, welches auch sonst in den Mechanismus der muhammedanischen Traditionenbildung einen tiefen Einblick gewährt

In mehreren Sunan-werken finden wir einen der folgenden Rechtsfrage gewidmeten Paragraphen: Jemand heirathet eine Frau und stirbt ehe er das eheliche Leben mit ihr angetreten hätte, auch hatte er noch nicht das Sadāk, die zu vollen Gültigkeit der Ehe erforderliche Morgengabe festgesetzt. Ein solcher Rechtsfall kam vor Ibn Mas'ūd, welcher folgende Entscheidung fallte: Man muss der Frau dieselbe Morgengabe ausfolgen, welche man den Frauen des Stammes³ in der Regel zu gewähren pflegt, nicht weniger, noch mehr,⁴ ausserdem geniesst die Wittve (die gesetzliche) Erbberechtigung an der Hinterlassenschaft des Mannes, sie muss (vor ihrer Wiederverheirathung) die (jeder Wittve obliegende) Wartezeit ('idda)⁵ vorübergehen lassen „Ist dies Urtheil richtig — fugte Ibn Mas'ūd hinzu — so ist es von Gott, ist es hingegen unrichtig, so ist es von mir und dem Shejtān, Allāh aber und sein Prophet haben keinen Antheil an demselben“. Da traten einige Leute aus dem Stamme Ashgā' auf, unter ihnen Al-Ġarāh und Abū Sinān und sagten: „Wir bezeugen, o Ibn Mas'ūd, dass der Prophet dasselbe Urtheil fällte, welches du hier aussprachst, als bei uns ein solcher Fall vorkam hinsichtlich der Barwā', Tochter des Wāshik, ihr Mann hiess Hilāl b. Murra al-Ashgā'i“. Da ausserte Ibn Mas'ūd eine gar grosse Freude darüber, dass sein Urtheil mit dem des Propheten übereinstimmte.⁶ In einer andern Version heisst derjenige,

1) Im III Jahrhundert wurde die Frage aufgeworfen, ob auch jene Ueberlieferer als Falscher zu betrachten seien, welche wahre Aussprüche des Propheten mit willkürlich ergänztem und verändertem Isnād verbreiten, man blachte dieser Art von Fälschungen die grosstmögliche Toleranz entgegen, Al-Tirmidī II, p 110.

2) Um nicht ungerecht zu sein und sich durch den seltsamen Klang der Namen nicht zu absprechenden Urtheilen verlocken zu lassen, stellt man auch die sonderbar klingenden Namen von wirklich existierenden Gewährsmännern zusammen Hschr der heizogl Bibliothek in Gotha nr 574 ibd. fol. 4^a wird von Ahmed b Jūnus al-Raḡḡī (227) mit Bezug auf den Namen des küfensischen Ueberlieferers Musaddad b Musahad b. Musarbal al-Asadī der Ausspruch angeführt: „Ginge diesem Namen das Bismillāh voraus, so würde er sich als Beschwörungsformel gegen Skorpionen eignen“. vgl Ibn Māga p. 8, 3 lau kur'a ḥādā-l-isnādu alā maḡnūnn labarā'a

3) kasadāk mās'ihā, ich kann das suff. fem. nur auf den Stamm beziehen.

4) lā waks (vgl. Noldeke, Beiträge zur Kenntn d Poesie d alt Arab. p. 198 v 7) walā shatāt (vgl. Ag. V, p 134, 14 fashtatā 'alejh bil-mahr).

5) Sure 2. 234 f

6) Abū Dāwūd I. p. 209—210, Al-Tirmidī I, p 214.

der das Urtheil des Propheten anführte, Ma'kīl b. Sinān; dieser sagt: Ich habe gehört, als der Prophet dies Urtheil mit Bezug auf Barwa' bint Wāshik aussprach

Wir haben hier ein Beispiel für die Erscheinung, wie man für ein ursprünglich auf selbständige Combination (ra'j) gegründetes Urtheil hinterdem ein Hadith anführte.¹ Sowohl das Urtheil des Ibn Mas'ūd, als auch das bezeugende Hadith ist Product späterer Theologen, sonst wäre es ja unerklärlich, dass man im II. Jahrhundert über jenen casuistisch aufgestellten Rechtsfall verschiedene Meinungen vorbrachte und (z. B. Al-Shāfi') das Recht der Frau auf das Sadāq in Abrede stellte.² — In der Kritik dieser Ueberlieferung geht 'Othmān b. Sa'īd al-Dārimī (st 280), Schüler des Jahjā b. Mu'īn und des Ahmed b. Ḥanbal so weit, dass er behauptet „Allāh hat nie einen Ma'kīl b. Sinān erschaffen und auch eine Barwa' bint Wāshik hat niemals existirt“.³ Bezüglich des Ma'kīl scheint er freilich etwas zu weit gegangen zu sein; dessen Existenz wird wohl nicht in Abrede gestellt werden können,⁴ wenn auch sein Verhältniss zu dem in Rede stehenden Rechtsfalle eine Fiction der Theologen ist. Al-Dārimī war nicht der erste, der sich erlaubte, die Existenz von Personen, die in den muhammedanischen Berichten als geschichtliche Personen genannt sind, in das Reich der Fabel zu verweisen. Ein Jahrhundert vor ihm hatte bereits Mālik b. Anas den Muth, auszusprechen, dass Uweys al-Karānī, dem die Nachwelt den Titel „Sejjid al-tābi'in“ gegeben,⁵ und um dessen Person ein Kranz religiöser Legenden (auch Prophezeiungen Muhammeds)⁶ gewunden wurde, in Wirklichkeit niemals existirt habe.⁷

V.

Die Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik konnten, trotz einiger Proben individueller Unbefangtheit, nur in massigem Umfange dazu beitragen, die handgreiflichsten Unterschreibungen aus dem geheiligten Ḥadith-material auszuschliessen. Die muhammedanische Traditionskritik hat vorwiegend formale Ausgangspunkte.⁸ Es sind zumeist formale Momente, die in der Beurtheilung der Glaubwürdigkeit und Authentie, oder wie die Muhammedaner sagen Gesundheit, maassgebend sind. Die Traditionen

1) vgl. oben p. 77 2) bei Al-Tirmidī l. c. 3) Tahdīb p. 567, 15

4) Ibn Durejd p. 168, 12, vgl. Al-'Ikd II, p. 312

5) Abū-l-Mahāsīn I, p. 127, 3 v. u.

6) Masābih al-sunna II, p. 210

7) Ibn Haǧar I, m. 496

8) vgl. Muir, The life of Mahomet I, p. XLIV; Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme trad. par V. Chauvin p. 123.

werden nur auf ihre aussere Gestalt untersucht, das Urtheil über den Werth ihres Inhaltes wird von dem Urtheile über die Correctheit des Isnâd abhängig gemacht. Wenn das Isnâd, an welches ein unmöglicher, mit äusseren und inneren Widersprüchen behafteter Satz gehängt ist, die Probe dieser formalen Kritik besteht; wenn die Continuität der in demselben angeführten, vollends glaubwürdigen Autoritäten ununterbrochen, wenn die Möglichkeit ihres Verkehrs miteinander nachgewiesen ist, so wird die Tradition als glaubwürdig anerkannt. Niemandem darf es beikommen, zu sagen: weil das Matn eine logische oder historische Absurdität enthält, darum zweifle ich an der Correctheit des Isnâd. Und wenn unter je einem correcten Isnâd einander widersprechende Traditionen überliefert werden, so beginnt — sofern es nicht gelingt, die Correctheit des einen Isnâd zu Gunsten des andern herabzudrücken — die Arbeit einer spitzfindigen Harmonistik,¹ welche sich oft auf die allerwinzigsten Details erstreckt.² Ist dann inhaltlich gar kein Ausgleich zu erzielen, so versucht man es — falls von gesetzlichen Traditionen die Rede ist — mit der Theorie des nâsich wa-manstûch (Abrogation),³ oder man statuirt wieder nur formale Grundsätze, welche — wie sie dies ausdrücken — die „Krankheiten des Hadith“ (‘ilal al-hadith) zu heilen berufen sind. So ist z. B. ein Grundsatz der Traditionskritik, dass im Widerstreite zweier traditioneller Berichte, von welchen der eine affirmativer, der andere negirender Natur ist, dem affirmirenden Berichte vor dem negirenden der Vorzug einzuräumen sei. Wenn z. B. Bilâl berichtet, dass der Prophet in der Ka’ba ein Gebet verrichtet habe, dagegen eine auf Ibn ‘Abbâs zurückgeführte Tradition dieselbe Thatsache in Abrede stellt und die formalen Bedingungen des richtigen Isnâd in beiden Traditionen vorhanden sind, so entscheidet sich die muslimische Kritik nach dem oben erwähnten Grundsatz für die Glaubwürdigkeit des affirmativen Berichtes des Bilâl (innamâ ju’hadû bishahâdat al-muthbit lâ bishahâdat al-nâfi).⁴

1) vgl. oben p 84

2) So z. B. um den kleinlichen Widerspruch zu lösen, der zwischen B Şejd nr 6 und Muzâfâ nr 3 besteht, indem an der einen Stelle derjenige, welcher Hunde halt, „jeden Tag eines Kirât von seinen guten Werken verlustig geht“, während an der letzten Stelle taglich zwei Kirât abgezogen werden. Lohn und Strafe werden im Hadith sehr häufig nach Kirât bestimmt. „Wer über einer Leiche das Gînâza-gebet verrichtet, hat ein Kirât, wer dem Leichenzuge folgt, hat zwei Kirât.“ Al-Tirmidî I, p 194 oben.

3) Sehr oft, beispielsweise Al-Tirmidî I, p 285, 16

4) Al-Suhejlî in den Anmerkungen zu Ibn Hishâm p 190. Mit solcher Harmonistik (hinsichtlich der gesetzlichen Traditionen) beschäftigt sich auch das Buch „Al istibâr fî mâ-chtalafa fîhi-l-achbâi“ vom shî’itischen Theologen Al-Tûsî (st 460). Rosen. Notices sommaires I, p 27

Für Anachronismen der plumpsten Art hat, wenn nur das Isnād in Ordnung ist, der muhammedanische Kritiker keinen Sinn, die prophetische Gabe Muhammeds ist ein ausgleichendes Moment für solche Schwierigkeiten. Man lässt z. B. den Propheten die Orte bestimmen, an welchen die aus den verschiedenen Gegenden der muhammedanischen Welt kommenden Mekkapilger das Tahlil (Labbejka-rufen) zu beginnen haben. Selbst die scrupulösen Versionen denken dabei an Pilger, die aus Syrien kommen, aber es giebt auch Versionen, die — wohlgemerkt: zu Muhammeds Zeit — bereits eine Bestimmung für die 'irākische Pilgerkaravane treffen lassen und die Kritiker, welche diesen letztern Theil der Verordnung nicht vom Propheten erflossen sein lassen, sind hierzu nicht durch den Anachronismus, den eine solche Voraussetzung böte, sondern durch Schwierigkeiten des Isnād veranlasst worden.¹

Die soeben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der Traditionskritik bei den Muhammedanern möge hier durch ein Beispiel aus dem Kreise ihrer Anwendung beleuchtet werden — Unter den vielen Gattungen von Tendenztraditionen macht sich auch eine Gruppe bemerkbar, deren Theile wir am besten Schultraditionen nennen könnten, d. h. Ḥadīthe, welche innerhalb einer bestimmten theologischen Schulrichtung erdichtet wurden zu dem Zweck, um die Vorzüglichkeit derselben gegenüber einer andern rivalisirenden Richtung darzuthun und ihrer eigenen Lehrmeinung Gewicht und Autorität zu verleihen. Nicht nur gegen dogmatische Ketzereien werden Tendenztraditionen in reichlicher Anzahl geschmedet, sondern der Prophet wird als oberster Schiedsrichter in der Differenz zwischen den 'irākischen und ḥigāzenischen Theologen (siehe oben p 79) herbeigeholt. Um den Abū Ḥanīfa als den besten Lehrer des religiösen Gesetzes zu erweisen, haben seine Anhänger folgendes Ḥadīth erfunden: „In meiner Gemeinde ersteht dereinst ein Mann, Namens Abū Ḥanīfa, er wird die Fackel der Gemeinde sein.“² Abū Hurejra ist der Genosse, der diese Worte unmittelbar aus dem Munde des Propheten gehört haben muss. Den Glauben an die namentliche Erwähnung des 'irākischen Theologen durch Muhammed konnte man leicht einem Kreise zumuthen, bei dem man auf Glauben rechnen konnte für die Entdeckung, dass der Dichter Abū Du'ejb und der Thronprätendent Ibn al-Zubejr im Taurāt erwähnt seien³ und dem die Mönche der „Schriftbesitzer“ erzählen konnten, dass in ihren heiligen Büchern Mu'āwija's Personalbeschreibung mit solcher Deutlichkeit zu finden ist, dass man den ersten

1) Man findet das Material für diese stufenweise immer greller hervortretende Unachtsamkeit bei Al-Zurkānī II, p 158 f

2) Tahdīb p. 702.

3) ZDMG XXXII, p 351. Auch einen andern arabischen Dichter fand ein Monch in einer alten Pergamentrolle erwähnt, Ag. VI, p. 155

umeyyadischen Herrscher nach dieser Beschreibung aus einer grossen Masse von Menschen hatte herauserkennen können.¹ Für solche Leute konnte es nur selbstverständlich sein, dass in der mundlichen Ueberlieferung ihres Propheten von Abū Hanifa die Rede sei. Aber die Medinenser beruhigten sich dabei nicht; auch ihre Schule sollte auf die Autorität des Propheten gestützt sein. Sie erdichteten zu diesem Zwecke — gleichfalls mit Zurückführung auf Abū Hurejra — folgenden Spruch Muhammeds: „Ihr werdet dereinst die Weichen der Reitthiere schlagen² (weite Reisen unternehmen), um die (religiöse) Wissenschaft aufzusuchen, und ihr werdet niemand gelehrter finden, als den Gelehrten von Medina“.³ Dies ist mähkitisch erdacht. Der Ausspruch hat seinen Weg in mehrere Sunna-sammlungen gefunden, und auch Muslim, der — wie wir sehen werden — strengere Bedingungen an ein correctes Hadith stellte, wollte ihn ursprünglich in seine Sammlung einverleiben. Was ihn daran verhinderte, war nicht etwa die Berücksichtigung des Inhaltes, die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass Muhammed auf Schulverhältnisse des II Jahrhunderts Bezug genommen habe, sondern „die Krankheit des Isnād“. In demselben wird nämlich Abū-l-Zubejr mit Abū Šālih als Hörer des letztern zusammengebracht; dieser Umstand ist eine chronologische Unmöglichkeit. Hatten die Erdichter der Tradition die derselben vorgesetzte Catena mit mehr Bedacht geschmedet, so fänden wir dieselbe heute sicherlich im Šālih des gewissenhaften Muslim.⁴

Die muhammedanischen Kreise, welche noch in allerneuester Zeit die alte Art des Studiums aufrecht erhalten, verfolgen unverrückt dieselbe Richtung, die wir bisher als die Methode langstvergangeener Jahrhunderte kennen gelernt haben. „Zu den seltsamsten Dingen, die mir je vorgekommen — so berichtet uns ‘Alī b. Sulejmān al-Baġama‘wī, ein Theologe, der sich um die Commentirung der sechs kanonischen Traditionswerke in neuerer Zeit sehr viel Mühe gegeben hat — gehört folgendes. Als ich den Traditionssatz recitirte, in welchem den Gelehrten untersagt wird, sich bei den Sultanen herumzutreiben, da entgegnete mir ein Zuhörer. Wie konnte der Prophet dies gesagt haben, da es doch zu seiner Zeit noch keine Sultane gab?“⁵ Der Aermste wusste nichts von der Tradition, dass der Gottes-

1) Al-Mubarrad p 574f. Ibn Badi‘ūn p 200 202

2) Für den Ausdruck vgl. Al-Mas‘ūdī V, p 107, 3. Al-‘Ikd II, p 285, 17 hattā ġurġat ‘alejġi ābāt al-‘ibī; an letzterer Stelle in bösem Sinne man treibt die Kameele an, um nach Medīna zu kommen und den ‘Othmān zu bedrängen

3) Maṣābiḥ al-sunna I, p. 17. 4) Al-Damīrī (s v al-maṭṭya) II, p 382

5) Dem Rationalisten scheint es nicht bekannt gewesen zu sein, dass der Ausdruck Sulṭān viel älter ist als dieser Satz, und ursprünglich nur in der Bedeutung Regierung vorkommt, um erst in späterer Zeit zum Titel der regierenden Person (ḥaḍf al-mudāf) zu werden. In ersterem Sinne wird Sulṭān auch in der alten ge-

gesandte mit prophetischem Geist alles vorhersagte, was bis zur Stunde der Auferstehung sich ereignen werde“.¹

Die Kritik der Tradition hat demnach nur zwei Gesichtspunkte vor Augen. die Zuverlässigkeit der Riğâl und den innern Halt der Isnâdkette. Wenn nun bezüglich des letztern Gesichtspunktes objective Sicherheit zu erzielen war, insofern den chronologischen Daten (wie man sagte, den Sterbahren: wafajât) gründlich nachgeforscht wurde, so war der erstere um so mehr dem Geschmack, dem subjectiven Urtheil des Kritikers anheimgestellt. Es war mit Bezug auf den Grad der Glaubwürdigkeit einer Person nur in den seltensten Fällen ein Einverständniss zu erzielen. Die widersprechendsten Qualificationen hören wir oft mit Hinsicht auf denselben Gewährsmann. Ibn Sa'îd al-Dârimî (s. oben p. 147) berichtet z. B., dass er mit Bezug auf Ġubejr b. al-Hasan erst den Jahjâ b. Mu'în befragt habe; dieser sagte von ihm: lejssa bishej'in (er sei ganz ungültig), Abû Hâtim sagte: lâ arâ bi-hadîthihî ba'san (ich sehe nichts Uebles an seinem Ĥadîth), Al-Nasâ'î gab ihm die Censur: đa'îf (schwach, d. h. unglaubwürdig)² Zuweilen sind die Urtheile ganz schwankender Natur,³ und die Terminologie, welche die Ahl al-nağd (Kritiker) schufen, ist elastisch genug, um einem bestimmten Urtheil leicht ausweichen zu können. Ueber Lejth b. Abî Sulejm finden wir folgende Censuren. Al-Buchârî: „sadûğ warubbamâ jahim fi-l-shej', d. h. wahrhaft, aber zuweilen fehlt er“; Aĥmed b. Hanbal: „man hat keine Freude an seinem Ĥadîth (lâ jufrâh fi hadîthihî), oft fuhr er seine Mittheilungen bis zum Propheten hinauf (jarfâ'), welche in parallelen Mittheilungen Anderer nicht so weit zurückgeführt werden, darum hat man ihn für schwach erklärt (đa'afûhu)“.⁴ Man weiss demnach nicht, ob man ihn für sadûğ oder đa'îf zu halten habe.

Es wäre auch unmöglich gewesen, hinsichtlich dieser Dinge einen festen Kanon aufzustellen. Die Kritiker selbst behaupten,⁵ dass die Fähig-

setzlichen Literatur gebraucht, z. B. in der bekannten Regel, dass eine Eheschliessung nur dann gültig ist, wenn der Braut ein Walî zur Seite steht „und das (nicht der) Sultân ist der Beistand derjenigen, denen kein sonstiger Walî zur Seite steht (z. B. Al-Tirmidî I, p. 204, 6)

1) Commentar zu Abû Dâwûd p. 175

2) Jâkût IV, p. 1034, 19 ff

3) Ein sehr interessantes Beispiel findet man bei Ibn Chaldûn, Mukaddima p. 261, wo gelegentlich der Kritik der Mahdî-traditionen hinsichtlich eines und desselben Ueberlieferers die ganze Scala der guten und schlechten Urtheile verschiedener Kritiker angeführt wird. Der betreffende Abschnitt ist im Ganzen als Specimen für die Art der muhammedanischen Traditionskritik zu empfehlen

4) Al-Tirmidî II, p. 131.

5) 'Abd al-Rahmân b. Mahdî (st. 198) bei Tahğîb p. 392 oben, der Zusammenhang dieser Stelle ist zu beachten

keit, über den Werth der Traditionen zu urtheilen, nur durch lange fortgesetzten Umgang mit diesen Materien (*bitl al-muğalasa wal-munāzara wal-mudākara*) erreicht werden könne. In Ermangelung fester methodischer Regeln betrachtete man zuletzt die subjective Eignung der Gelehrten, ein gewisses Witterungsvermögen als maassgebend. *ḍauk al-muḥaddithin*, wie man es nannte, den subjectiven Geschmack der Traditionsgelehrten, das „Gesunde“ von dem „Kranken“ zu unterscheiden.¹ Die formalen Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik führten jedoch zuweilen auch auf Momente der inhaltlichen Beurtheilung. Im Laufe der Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der in den Isnāden vorkommenden Gewährsmänner machte man häufig die Erfahrung, dass gewisse Autoritäten zumeist als Gewährsmänner für solche Traditionen vorkamen, welche man als verwerfliche (*munkar*) qualifizierte.² Auch bei solchen Urtheilen kamen allerdings in erster Linie formale Motive zur Geltung,³ aber die Betrachtung der Ḥadīthe führte oft zur Erkenntniss, dass — wie dies Abū Nuʿejm al-Isfahānī (st. 430) ausdrückt — „solchen Ueberlieferungen das Licht mangelt und dass in ihnen die Finsterniss vorherrscht“,⁴ mit anderen Worten, dass ihr Stil und Inhalt das untrügliche Zeichen der Unterschlebung an der Stirne trägt. Aber eben diese Seite der kritischen Betrachtung musste ja stets dem individuellen *Ḍauk* überantwortet bleiben.

1) Al-Dahabī bei Tabak al-mufasssīrīn ed. Meusinge p 17 nr 50

2) Als Beispiele wollen wir anführen Al-Tirmidī I, p 28, 21 295 unten, II, p 293, 3. 329, 19

3) s. die Definitionen bei Riṣṣ p 18

4) In der Einleitung zu seinem Musnad mustachīag ‘alā Saḥīḥ Muslim (Kairoer Hschī, Had. n. 417). Katalog I, p 307, vgl. *lawā’ih al-waḍ’ ‘alejhi zāhira*, Chiz. al-adab I, p 48 unten

Fünftes Kapitel.

Das Ḥadīth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung.

I.

Die Kritik der muhammedanischen Theologen schliesst zwar grundsätzlich alle Zweige der traditionellen Erzählungen ein, aber es muss beachtet werden, dass das Gemeingefühl mit Bezug auf die ethische Beurtheilung der Traditionserfindung gewisse Grade unterschied. Wir haben bereits früher bemerken können, dass die strenge Beurtheilung der Unterschiebungen nicht allenthalben verbreitet war und dass die besten Menschen unter gewissen Gesichtspunkten mildernde Umstände für die Erdichtung und Verbreitung falscher Traditionen gelten liessen (p. 48). Die strenge Beurtheilung derselben bezieht sich zumeist auf jene Hadithe, welche auf die Fragen des Halāl waḥarām (Erlaubtes und Verbotenes) absehen, also auf die gesetzlichen Traditionen, oder solche, welche als Quellen für gesetzliche oder dogmatische Deductionen dienen könnten.¹ Diese müssen frei von allem apokryphen Berwerk sein, da sie die Zeugnisse für die Festsetzung der Sunna sind und den Leitfaden für Handlungen und Enthaltungen, Ueberzeugungen und Gesinnungen bilden, durch welche man das Wohlgefallen Gottes zu erlangen bestrebt ist. Weniger streng gingen viele Theologen mit jenen Ḥadithen ins Gericht, welche nicht ins Kapitel der Gesetzlichkeit gehören, sondern fromme Erzählungen, erbauliche Sätze und ethische Belehrungen im Namen des Propheten bieten. Wenn man auch Fälschungen auf diesem Gebiete nicht geradezu genehmigte, so sprach man es dennoch aus, dass man den Isnâden solcher Aussprüche nicht so streng prüfend nachgehen müsse,² wie denen der eigentlichen Sunna-, d. h. gesetzlichen Traditionen. Gewährsmänner, deren Vorkommen in einem Isnâd jedes auf des Gesetz bezügliche Ḥadīth als unbrauchbar stem-

1) vgl. Sprenger, ZDMG X, p. 16 ult.

2) Man kann auch in der Mittheilung derselben das Isnâd leicht weglassen, Al-Jāfi, Rauḍ al-raḡāḥin fī ḥikāyat al-sāliḥin (Kano 1297) p. 5, 13 ff.

pelte, wurden für die ethischen Ḥadīthe als genug glaubwürdig erachtet.¹ Man möge bei denselben, so sagt Al-Nawawī, eine gewisse *muṣāmaha* (Indulgenz) üben. „es mag wohl ein schwaches Ḥadīth sein, aber man fühlt sich dabei wohl“ (*ḥadīth ḡa'if walākin ḡusta'nas bihi*).¹ In Anbetracht des frommen Zweckes liess man sie passiren. In gewissen Kreisen ging man noch weiter, man ermunterte geradezu, falsche Traditionssätze zu schaffen. Man nahm wenig, vielleicht gar keinen Anstoss daran, dass in einem ethischen Werke (*tanbīh al-ḡāfilīn*) des hochangesehenen Theologen Abū-l-Lejth al-Samarḡandī (st. 375) viele *Mauḏū'āt*, unterschobene Ḥadīthe, angeführt sind,³ und man musste geradezu ein fanatischer *Mauḏū'āt*-verfolger wie Ibn al-Ḡauzī sein, um eine von allen verdächtigen Ḥadīthen gereinigte Recension des *Iḥjā'* von Al-Gazālī zu redigiren.⁴ Den ethischen Theilen des *Iḥjā'* wird wohl selten jemand die in denselben verwendeten schwachen Ḥadīthe übel genommen haben.

Ganz speciell wurden Ḥadīth-unterschiebungen zu ethischen, paränetischen und asketischen Zwecken⁵ von der theologischen Schule der Karrāmijja theoretisch sanctionirt und ihre Ansicht wurde dann praktisch bethätigt „von manchen Unwissenden — sagt Al-Nawawī — welche sich als Asketen bezeichnen, zu dem Zwecke, um zum Guten anzueifern — so meinen sie nichtigerweise“⁶ Die Predigten waren, wie es scheint, der Tummelplatz solcher erdichteter Sätze mit moralsirender Tendenz.⁷ Im V. Jahrhundert mussten die öffentlichen Prediger in Bagdād die in ihren Predigten benutzten Traditionsaussprüche ihrem Oberhaupt, dem berühmten Abū Bekr Ahmed al-Ḥaṭīb al-Bagdādī (st. 463), vorlegen, ehe sie dieselben öffentlich anwenden durften;⁸ ein Beweis dafür, wie leichtfertig man es gerade innerhalb dieses Kreises mit den Traditionen nahm. Die Bekenner des Lehrsatzes, dass man zu moralschem Zwecke Traditionssätze erdichten und Erdichtete kühn weiterverbreiten dürfe, haben ihre Ansicht auch theo-

1) Ḥaṭīb Bagdādī fol 38^b citirt unter anderem von Ahmed b. Hanbal: *idā ruwīnā 'an rasūl Allāh fi-l-ḥalāl wal-ḥarām wal-sunan wal-ahkām shaddadnā fi-l-asānīd wa'idā ruwīnā 'an rasūl Allāh fi fadā'il al-a'māl . . tasāḥalnā fi-l-asānīd*

2) *Manthūrāt* fol 17^a gelegentlich des Ḥadīth, womit das *Talkīn* vor dem Grabe gerechtfertigt wird

3) *Kanoer Katalog* II, p 151

4) *ibid.* II, p. 132 unten.

5) *fi-l-targīb wal-taḥīb wal-zuhd*, *Takīb* fol. 42^b wird diese Frage behandelt

6) Al-Nawawī zu Muslim, Einleitung p 32

7) vgl. Ahmed Khān Bahādur's *Essay on Mohammedan Tradition* in Hughes, *Dictionary of Islam* p 642a

8) *Tab Ḥuff* XIV m. 14.

logisch zu begründen gesucht und es ist für die Methodik der theologischen Spitzfindigkeiten auf diesem Gebiete nicht ohne Interesse, ihr Hauptargument anzuhören. Der traditionelle Ausspruch, in welchem die Unterschlebung von Aussprüchen des Propheten verboten wird, lautet folgendermaßen: „Wer über mich (‘alejja) wesentlich Lügenhaftes berichtet [damit (oder sodass) er dadurch die Menschen irre führe], der möge einen Sitz im Höllenfeuer einnehmen“.¹ Die in eckigen Klammern stehenden Worte sind der ursprünglichen Fassung des Satzes fremd und nicht ohne die Absicht hinzugefügt, um die Folgerung zu ermöglichen, dass Erdichtungen, durch deren Inhalt die Menschen nicht auf Abwege geführt werden, nicht verwerflich seien. Dann heisst es hier: „Wer ‘alejja Lügenhaftes berichtet“; dies deuten sie im Gegensatz zu *li* (für mich, zu meinen Gunsten) = gegen mich. Erdichtungen, durch welche das fromme Gefühl bestärkt und zur Gottesfurcht angeregt wird, wären hiernach nicht zu verpönen.²

So wurde denn die Traditionserdichtung des guten Zweckes wegen *bona fide* verubt und die Fälscher scheinen sich gegen Leute vom Fach dieser That gar nicht geschämt, sondern dieselbe vielmehr frei eingestanden zu haben. Bekanntlich giebt es eine ganze Reihe von frommen, auf den Propheten zurückgeführten Aussprüchen, in welchen die Vorzüge der einzelnen Suren des Koran gepriesen werden und der Lohn jener frommen Leute, welche sich mit der betreffenden Sure beschäftigen, punktlieh berechnet wird. Einige Korankommentare — z. B. das Tafsîr-werk des Bejdâwî — beschliessen jede Sure mit einem solchen Ausspruch. Diese Sprüche sind ursprünglich einem gedehnten Ḥadîth entnommen, in welchem sie der Ordnung nach aneinander gereiht sind. Dies Inventar der „Vorzüge der koranischen Suren“ wird durch Abû ‘Iṣma al-Ġāmî auf ‘Ikrima zurückgeführt, der es von Ibn ‘Abbās haben soll. Es wird lehrreich sein, den Bericht des Abû ‘Ammâr aus Merw über die Entstehung dieser Aussprüche zu hören. „Man fragte den Abû ‘Iṣma, woher er diese auf ‘Ikrima und Ibn ‘Abbās zurückgeführte Tradition habe, da doch dieselbe von den Genossen des ‘Ikrima selbst nicht überliefert wurde? Da antwortete er: Ich habe gesehen, dass sich die Menschen vom Koran abwenden und die Beschäftigung mit dem Fikḥ des Abû Hanîfa und den Geschichten (*mağâzî*) des Ibn Ishâk vorziehen; da habe ich nun diesen Ausspruch in gottgefälliger Absicht (*ḥisbatan*) unterschoben (um die Menschen wieder für den Koran zu gewinnen)“. Ebenso bekennt ein anderer Verfertiger dieser Art

1) vgl. oben p 132

2) Al-Nawawî *ibid.* p 38 f. findet man weitläufig die Argumente und die orthodoxe Widerlegung denselben

von Traditionen, Mejsara b. 'Abdi rabbihi, dass er dieselben erfunden habe, um die Menschen dem Koranstudium zuzuwenden. Dasselbe Geständniss wird mit Bezug auf andere Erfindungen dieser Gattung mitgetheilt. Al-Mu'ammal b. Ismā'il berichtet: Ein Shejch tradirte mir im Namen des Ubejj b. Ka'b Aussprüche über die Vorzüge des Koran der Reihe nach mit Bezug auf jede einzelne Sure; er führte als Autorität einen noch am Leben befindlichen Mann aus Al-Madā'in an. Ich suchte den Mann auf und um seine Quelle befragt, wies er mich an einen Shejch in Wāsiṭ, dieser wieder an einen Shejch in Baṣra, der mir wieder einen Shejch in 'Abādān als Gewährsmann nannte. An den wendete ich mich nun. Der Shejch führte mich in eine Gesellschaft von Sūfi-adepten, unter denen sich einer befand, den er mir als Gewährsmann für die durch ihn verbreitete Tradition vorstellte. Woher hast du die Tradition? fragte ich nun diesen Sūfi. Von niemandem habe ich sie gehört, antwortete der Befragte, aber wir bemerkten, dass sich die Menschen vom Koran abwenden, da haben wir diesen Ausspruch des Propheten geschmiedet, um ihre Herzen wieder dem Koran zugänglich zu machen¹. Solche Traditionen waren im III. Jahrhundert bereits stark im Schwange, denn Al-Tirmidī führt deren eine ganze Reihe an;² bereits in den Sunan al-Dārimī füllen sie ein ganzes Kapitel aus;³ freilich sind die Aussprüche nicht sammt und sonders auf den Propheten, sondern zum grossen Theil auf spätere Theologen zurückgeführt. Wie tief sie sich ins allgemeine Bewusstsein damals bereits eingelebt hatten, beweist der Umstand, dass sich an den Ausspruch, dass „jedem, der in einer Nacht tausend Koranverse liest, ein Kintār von guten Werken zu gute geschrieben wird“ — ein grosser Apparat von metrologischen Untersuchungen geknüpft hat⁴.

II.

Wie leicht man es nahm, dem Muhammed ohne viel Scrupel moralische Aussprüche beizulegen, die nicht von ihm selbst stammen, wird durch eine der Beachtung besonders würdige Erscheinung beleuchtet. Es ist nämlich in der Traditionsliteratur gar nicht selten, Aussprüche auf den Propheten zurückgeführt zu finden, die im Islam lange Zeit unter der Autorität eines andern Namens circulirt hatten. Sogenannte Aḥādīth maukūfa, d. h. Aussprüche, welche bloss an einen Genossen oder gar Nachfolger angelehnt waren, hat man mit grosser Leichtigkeit in Aḥādīth marfū'a, d. h. bis auf

1) Al-Suyūṭī, Itkān II, p. 182 = Chatīb Bagdādī fol. 110* unten.

2) abwāb thawāb al-kur'ān 'an rasūl Allāh, Al-Tirmidī II, p. 143 ff.

3) Al-Dārimī p. 430 ff.

4) ibid p. 440

den Propheten zurückgeführte Aussprüche, umgewandelt, indem man ohne viel Bedenken ein Paar Namen, die noch in der Kette nöthig waren, nach Bedarf und Belieben ergänzte¹. Dies hat man auch auf dem Gebiete der gesetzlichen Traditionen vielfach unternommen. Man ging aber noch weiter. Gefällige Aussprüche aus der heidnischen Zeit hat man sich nicht gescheut, vom Propheten herkommen zu lassen, und dies konnte man um so unbedenklicher thun, wenn man erfuhr, dass Muhammed selbst kein Bedenken trug, dem Koran Sentenzen aus der heidnischen Zeit einzuverleiben.² In einer fruheren Abhandlung³ ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Ausspruch des Propheten. „Hilf deinem Bruder, ob er der Unterdrucker oder der Unterdrückte ist“, ein altes, wahrscheinlich in heidnischen Kreisen⁴ entstandenes arabisches Sprichwort ist. Es gefiel den Muhammedanern und da eigneten sie es dem Propheten zu.⁵ Der unter den Aussprüchen des Propheten überaus häufig citirte Satz, dass „das Gute an die Starnhaare der Pferde geknüpft ist“, lasst sich in einem Gedichte des Imru' ul-Ķeis nachweisen.⁶

Eine andere Seite dieser Erscheinung, welche es verdiente, dass ihr weiter nachgegangen werde, bietet uns die vielfach variirte Lehre, dass man sich nicht in Dinge mengen möge, die einen nicht angehen (tark mâ lâ ja'nîhi). In den verschiedensten Combinationen begegnen wir diesem Spruch als einer Grundlehre der muhammedanischen Ethik im Namen des Propheten⁷ und in diesem Sinne wird auch jeder tugendhafte Mensch, dessen gute Eigenschaften man rühmt, mit der Uebung dieser Tugend gepriesen.⁸ Aber die

1) z. B. Al-Tirmidî I, p 90 und 179 und 263 und 267, 22 289, 11 ff., II, p 167, 15 190 und 233, 6 und uberaus häufig Leute, welche des „Hinaufschiebens“ von unterbrochenen Hadîthen verdächtig waren, nannte man iaffâ' Ibn Chaldûn, Mukaddima p 265, 17

2) Th I, p 252 Anm. 5

3) Zâhiriten p 154 f

4) Huġejl 134, 19 ju'înuka mazlûman waju'dîka zâlman, vgl. bei einem späteren Dichter jasurruka mazlûman waja'dîka zâlman Ag VII, p 123, 16

5) Die fruheste Anfuhrung dieses Satzes als Spruch des Propheten findet sich bei Al-Shejbânî (Kitâb al-sijar fol. 59^a, Wiener Jahrb der Literatur XI, p 60 nr. 191)

6) Al-Damîrî I, p 385, vgl. Imik. 8. 1.

7) Als solche finden wir sie auch unter den Aibâ'in al-Nawawî als nr 12

8) 'Abdalmalik wird gerühmt. kâna târîkan bil-duchûl fimâ lâ ja'nîhi, Ansûb al-ashrâf p 162, ganz ebenso charakterisirt Mâlik den Ķa'far al-Bâkir (st 148) bei Zurk. I, p. 209 mit dieser Tugend, in den späteren biographischen Werken ebenso häufig wie die Kehrseite, dass man namlich von jemand ruhmt, er sei mukbilan 'alâ mâ ja'nîhi, z. B. Ibn Bashkuwâl p. 202 453 496 516 518 593 612 u. a. m., vgl. Abû-l-Mahâsin I, p 541, 15

ältesten Quellen schreiben diese Lehre anderen zu, dem Lokman,¹ dem Chalifen 'Omar I,² seinem Sohne 'Abdallāh,³ dem Sohne des Husejn,⁴ 'Omar II,⁵ ja selbst Al-Shāfi' wird dieselbe zugeschrieben.⁶ Auch die Suhuf des Seth und des Ibrāhīm werden hin und wieder als die Quellen dieses Spruches genannt,⁷ welcher ursprünglich als Weisheitsregel, als Anempfehlung eines Attributs des Hilm in altarabischem Sinne (vgl. Th I, p 221) und nicht im mindesten als religiöse Lehre gelten soll. Im Sinne des Hilm wird er auch unter einigen weisen Regeln des Hāritha b. Badr (st. 50), dieses Repräsentanten der alten Muruwwa in den ersten Jahrzehnten des Islam, angeführt.⁸ Und dennoch wird er späterhin allgemein als Hadīth des Propheten überliefert. Auch Sätze aus dem A. T.⁹ und den Evangelien gemethen in Folge desselben Vorganges unter die Sprüche Muhammeds.¹⁰ Alles, was den Theologen jener Zeiten, in welchen die Traditionsentstehung in Blüthe war, der Aneignung werth erschien, hat man mit Vorliebe in die Form des Hadīth gebracht. In dieser Gestalt konnte es ein bildendes Element der muhammedanischen Lehre werden.

III.

Die kaum bestrittene Ueberzeugung, dass man zum moralischen Besten des muhammedanischen Volkes, zu Gunsten der Förderung der Frommigkeit und Aneiferung zur Uebung religiöser Tugenden und gesetzlicher Pflichten, Aussprüche des Propheten ersinnen und in Verkehr bringen dürfe, hat — wie die Traditionsliteratur zeigt — sehr viel Anklang bei den Leuten gefunden, die ob nun ehrlich ad majorem dei gloriam oder aus selbstsüchtigen Zwecken, sich mit der Verbreitung der Traditionen beschäftigten. Daher ist sehr oft in den Biographien von Asketen und Moralisten nach

1) Al-Muwatta' IV, p 227 sudk al-hadīth wa'adā' al-amāna wata'ak mā li ja'nih und die drei Eigenschaften, durch welche Lokmān ein hohes Alter erreichte, vgl. Al-Mejdānī II, p 227

2) Kitāb al-chai'āg p 8, 7 v u lā ta'taid fima u s. w

3) Al-Shejbānī's Muwatta' p 386

4) Al-Ja'kūbī II, p 364 penult

5) Fragmenta hist arab p 40 unten zu den fünf Dingen, die er in seiner Thronrede forderte.

6) Tahqīb p 70, 6

7) vgl. die Arbā'incommentare Al-Nawawī p 28, Al-Fashanī p 48

8) Ag XXI, p. 43, 15

9) Statt vieler Beispiele, die hier angeführt werden konnten, nur Al-Mas'ūdī IV, p 168, 4 ia's al-hikma ma'rifat Allāh, als Ausspruch Muhammeds. Statt des Wortes ma'rifat findet sich auch machāfat (vgl. Prov 9. 10) bei Fleischer, Codd Bibl. Senat Lips p 428* unten

10) s. Excuse und Anmerkungen.

dem Ruhm ihres frommen Lebenswandels und ihres Eifers für die Sache der Religion die Bemerkung zu finden, dass sie in Bezug auf Traditionen unzuverlässig seien, oder geradezu, dass sie viel falsche Traditionen unterschoben.¹

Die Freiheit, die man sich ohne Gewissensscrupel gewährte, nahm im Laufe der Zeit immer grossere Kreise in Anspruch. Es ward eine Pforte geöffnet, durch welche nun die verschiedensten Elemente unaufhaltsam herbeiströmten. Es blieb nicht immer und nicht überall bei den anscheinend frommen Motiven. Zur Erbauung gesellte sich leicht ein psychologisch verschwärtetes Element: die Ergötzung, der geistige Genuss. Man unterschied dann nicht lange die Grade derselben. Aus den erbaulichen Erzählungen entwickelten sich die unterhaltenden, und man war bald bei den possenhaften angelangt, und alles dies im Rahmen der Tradition des Propheten. Bereits im III Jahrhundert — vielleicht auch schon früher — konnte man im Namen des Propheten folgenden Weheruf verkünden: „Wehe dem, der lügnerische Ḥadīth verbreitet, um die Leute damit zu belustigen: wehe ihm, wehe ihm.“²

Wir wollen im Folgenden in den Kreis der Traditionarier eintreten, denen dies dreifache Wehe gilt. Um denselben kennen zu lernen, werden wir uns vorerst nicht an die chronologische Folge halten. Bei Gelegenheit des Sterbejahres des Koranlesers und Sangers Mohammed b. Ġaʿfar al-Adami (st. 349) wird berichtet, dass derselbe in Gesellschaft des Muhammad al-Asadi und des Philologen Abū-l-Ḳāsim einst die Mekkafahrt unternahm. Vor Medina angelangt, sahen die Pilger einen blinden Mann aufrechtstehend, um ihn einen Kreis frommer Pilger versammelt, die den falschen Traditionen lauschten, die ihnen der Blinde zum besten gab. Abū-l-Ḳāsim wollte dem Schwindler das Handwerk legen, aber der Koranleser missbilligte ein solches Auftreten aus Furcht, dass der versammelte Pöbel sich des Erzählers annehmen und sich gegen die unberufenen Kritiker auflehnen könnte. Er ersann ein geeignetes Mittel. Er begann aus dem Koran zu recitiren und kaum hörte das Publikum des Blinden die schöne Recitation, da liess es den Traditionserzähler im Stich und umringte den Koranleser.³ Und welcher Art werden wohl die Erzählungen des Blinden gewesen sein? Ebenfalls in Medina hat einst ein Strassenprediger der versammelten Menge folgenden Ausspruch des Propheten zum besten gegeben: „Wer in den Monaten

1) z B. Tabakāt al-mufasss. ed Meusunge p 11 n. 31 s v Al-Hasan b ʿAlī al-Asmaʿī. dieser war ein asketischer Prediger (st. 434) „jedoch in seinem Ḥadīth kommen Ungeheuerlichkeiten vor, man verdächtigt ihn allgemein der Unterschöbung“.

2) Al-Tirmidī II, p 51.

3) Abū-l-Mahāsīn II, p 353.

Raġab, Sha'bân und Ramadân fastet, dem erbaut Allâh einen Palast im Paradiese. Die Halle dieses Palastes umfasst tausend Quadratmeilen und jedes Thor misst zehn Quadratmeilen“. Der Dichter Basshâr b. Burd, der eben vorüberging, als der Strassenprediger zu diesem Theile seiner Predigt gelangt war, storte ihn mit folgendem Zwischenruf 'Furwahr, ein solcher Palast muss ein schandlicher Aufenthalt zur Winterszeit sein!'"¹

Natürlich prunkten diese Traditionsserzähler mit vollen Sanads, die sie ihren erlogenen Traditionssätzen vorsetzten. Diese bewegten sich, dem vorwiegenden Geschmack des Strassenpublikums entsprechend, zumeist um die Biographie des Propheten, um die Gebiete der Eschatologie und kosmologischer Fabeln. Der Imâm Ahmed b. Hanbal und sein Genosse Jahjâ b. Mu'în verrichteten eben ihr Gebet in der Moschee einer Vorstadt in Bagdâd, als dort ein Volksprediger erschien — denn nicht nur auf offener Strasse, sondern auch in den Moscheen pflegten sie den Kreis ihrer Hörer um sich zu sammeln — und seinem Publikum folgenden Traditionssatz vorlog. „Ahmed b. Hanbal und Jahjâ b. Mu'în berichten uns: es erzählte 'Abd al-Razzâk von Ma'mar, von Katâda, von Anas: Dieser berichtete: Es sprach der Prophet. Wer die Worte spricht 'Es giebt keinen Gott ausser Allâh', dem erschafft Gott aus einem jedem Worte dieses Satzes einen Vogel, dessen Schnabel aus Gold und dessen Flügel aus reinem Diamant sind“ — und in diesem Sinne fortfahrend producirte er eine langmächtige Fabel, die etwa zwanzig geschriebene Blattseiten ausfüllen würde. Ahmed und Jahjâ blickten erstaunt einander an und jeder von ihnen fragte seinen Genossen, ob er denn wirklich der Urheber dieses Ausspruches sei. Aber beide versicherten einander, dass sie keine Ahnung von dem soeben gehörten Ausspruch haben. Als der Prediger mit seinem Vortrag zu Ende war, riefen ihn die beiden gelehrten Theologen zu sich, und er leistete, in der Meinung auch von diesen etwas Geld zu erhalten, ihrem Rufe Folge. Auf die Frage Jahjâ's, von wem er den soeben vorgetragenen Traditionsspruch habe, wiederholte er, dass er denselben von Ahmed b. Hanbal und Jahjâ b. Mu'în habe. „Ich bin Jahjâ b. Mu'în und dieser hier ist Ahmed b. Hanbal, niemals hat ein solcher Satz unser Ohr berührt. Lieber Freund! wenn du nun einmal um jeden Preiss lügen musst, sei so gut, lehne deine Lügen an andere Autoritäten und verschone wenigstens uns!“ „Furwahr — erwiderte hierauf der listige Volksprediger — jetzt verstehe ich erst, was die Leute sagen, dass Jahjâ b. Mu'în verrückt sei. Als gebe es gar keinen andern Menschen Namens Jahjâ b. Mu'în! Ich allein habe siebzehn verschiedenen Menschen Namens Ahmed b. Hanbal und Jahjâ b. Mu'în nachgeschrieben“² Dieser Kunstgriff

1) Ag. III, p. 30

2) Ibn al-Gauzî, Kitâb al-kuṣṣâṣ fol. 109

scheint eine nicht ungewöhnliche Ausflucht dieser schlaunen Volksprediger¹ zu sein. Denn bereits aus früherer Zeit wird berichtet, dass Harim b. Hajjān — derselbe, von dem die Fabel erzählt wird, dass seine Mutter nicht weniger als vier Jahre lang mit ihm schwanger gewesen sei — (st 46) einmal in einer Moschee mit einem Erzähler zusammengetroffen sei, der mit Nennung seines Namens als Traditionsautorität religiöse Erzählungen zum besten gab. Als Harim sich nun meldete und es sich bald herausstellte, dass der Erzähler ihn noch nie gesehen habe, da entgegnete jener frischweg: „Habe ich doch immer gehört, dass du ein wunderlicher Kautz bist; was du jetzt sagst, ist doch auch wunderbar. In dieser Moschee allein beten mit uns fünfzehn Menschen, die Harim b. Hajjān heissen und du scheinst dir einzubilden, dass du auf der ganzen Erde der alleinige Träger dieses Namens seiest“.² Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass diese Erzählung aus den Verhältnissen einer späteren Zeit heraus in jene alte patriarchalische Epoche zurückverlegt ist. Zur Zeit, in welcher Harim lebte, gab es noch kein Traditionswesen, dem solche Auswüchse hätten anhaften können.

Die Leute, welche zur Unterhaltung und Erbauung, ohne hierzu amtlich berufen zu sein, in den Strassen und Moscheen das Volk um sich versammelten und theils unterhaltende, theils erbauiche Traditionssätze zum besten gaben, nannte man Kāṣṣ oder Kassās, plur Kuṣṣās, d. i. Erzähler. Sie unterschieden sich nur durch das heiligere Sujet ihrer Erzählungen von jenen profanen Anekdotenerzählern,³ die das Publikum auf den Strassenecken um sich versammelten, um pikante Schnurren und Geschichtchen vorzutragen; diese hatten, wie es scheint, denselben Beruf, den unsere humoristischen Zeitungen verfolgen und wurden auch an den Chalifenhof herangezogen. In der ältesten Zeit des Islam scheint mit der Benennung des Kāṣṣ nicht jene unvortheilhafte Bedeutung verbunden gewesen zu sein, die ihr im weiteren Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Klasse, welcher dieser Name von loblicheren Vorfahren überkam, zu eigen wurde. Hat ja der Prophet selbst (Sure 7: 175. 12: 3) den Ausdruck Kāṣṣ mit Bezug auf seine eigenen Verkündigungen angewendet und in traditionellen Erzählungen lässt man ihn hinsichtlich frommer Prediger, die den Beinamen Kāṣṣ führten, in auszeichnender Weise sprechen.⁴ Im Sinne der muhammedanischen Darstellung reicht die Entwicklung dieses Berufes in die älteste Zeit des Islam zurück. ‘Omar soll dem frommen Temīm al-Dārī, nach anderen den ‘Ubejd

1) Man begegnet derselben auch im Kreise der Schongeaister, Ag XXI, p 90, 7.

2) Al-Mubairad p 356.

3) Al-Mas‘ūdī VIII, p 161 ff.

4) Ibn al-Gauzī fol 9*

b. 'Umejr, dem ersten eigentlichen Kāss, ausdrückliche Erlaubniss erteilt haben, „den Menschen zu erzählen“.¹ Und es werden bis in die Umejjadenzeit — unter Mu'āwija besonders der bekannte Ka'b — fromme Männer genannt, die unter Zustimmung der rechtgläubigen Autoritäten das unabhängige Predigeramt übten und durch fromme Erzählungen die Menschen im muhammedanischen Glauben und in den Tugenden und Hoffnungen des Islam zu bestärken strebten. Wir begegnen ihnen in den Schlachtreihen; dort feuern sie — wie dies in den heidnischen Zeiten der Beruf der Dichter war² — den Muth der Religionskämpfer durch fromme Ermahnungen an. Eine der ältesten Notizen, die wir über diese Klasse der muhammedanischen Gesellschaft besitzen, ist die Nachricht von drei Kussās im Lager der Kämpfer, welche im VII. Jahrzehnt der Hīgra unter der Regierung des Merwān I. unter Anführung des Sulejmān b. Šurad auszogen, um das Blut Husejn's zu rächen. Sie fachten den Fanatismus der Kämpfer an und theilten sich in ihre Arbeit derart, dass während die einen ihres Amtes bei bestimmten Theilen des Heeres walteten, ihr Genosse fortwährend im Heerlager wanderte und bald hier, bald dort die Truppen mit aufreizender Rede haranguirte.³ Von dieser Thätigkeit der Kussās horen wir auch im III. Jahrhundert; ein Mann, Namens Abū Aḥmed al-Ṭabarī, erhält den Beinamen Al-Kāss, weil er in den Kriegen gegen Dejemiten und Griechen die muhammedanischen Truppen begleitete und ihren Kampfesmuth durch fromme Erzählungen aufmunterte.⁴ Auch als Koranerklärer wird ihrer rühmlich gedacht. Noch aus dem II. Jahrhundert ragen in dieser Beziehung im 'Irāk Mūsā al-Uswārī und 'Amr b. Kā'id al-Uswārī hervor, welche beide als hochgeachtete Kussās erwähnt werden. Jener hält Vorlesungen über den Koran gleichzeitig in arabischer und persischer Sprache, ihm zur Rechten sitzen die Araber, zur Linken die Perser; mit gleicher Beredtheit handhabt er beide Sprachen „Dies gehört zu den Weltwundern (min a'āğib al-dunjā)“ bemerkt Al-Ġāhiz, „denn wenn beide Sprachen auf einer Zunge zusammenreffen, so pflegt gewöhnlich die eine der andern Schaden zuzufügen (ad-chalat kullun minhuma al-ḍejm 'alā šāḥibihā); dieser Mūsā bildete darin eine seltene Ausnahme“. Der andere Uswārī hielt so eingehende Tafelvorlesungen, dass er sechsundvierzig Jahre dazu brauchte, den ganzen Koran durchzugehen, mehrere Wochen verwendete er in seiner Weise für die Er-

1) Ibn al-Ġauzī fol 16—17.

2) vgl. Th I, p 44 Nach Abū Hanīfa al-Dīnawarī p 128, 15 verwendet Sa'id vor dem Kādisija-treffen die alten Dichter 'Amr b. Ma'dikarib, Kejs b. Hubeija und Šurabbīl b. al-Samṭ zur Aufmunterung der arabischen Krieger.

3) Al-Ṭabarī II, p 559

4) Ibn al-Mulakkīn (Leid Hschr nr 532, Wanner) fol 11^a Tahdīb p 741.

klärung eines einzelnen Verses¹ Sofern nun die Kussās, ob nun als homiletische Exegeten oder als Erzähler heiliger Geschichten ernsten religiösen Zwecken dienten, liess man sie unbehelligt und hinderte ihre fromme Thätigkeit nicht; die officielle Theologie duldete gerne diese freien Prediger und popularen Theologen, die, ob nun in der Moschee oder auf der Strasse, sich zum Verständniss des Volkes herabhessen und unter demselben jene asketische Richtung verbreiteten, welche von den officiellen Theologen, die zunächst die Gesetzkunde pflegten, nicht cultivirt wurde, aber in jenen Kreisen ihre öffentlichen Vertreter fand. Al-Ġāhiz giebt uns Auszüge aus den Predigten solcher Männer² und wir erfahren nicht, dass sie in der Ausübung ihres Berufes, durch welchen sie ein ergänzendes Element im religiösen Leben des Islam bildeten, irgendwelcher Anfechtung ausgesetzt gewesen wären

IV.

Nur gegen die Missbräuche und Auswüchse des Kussās-wesens wurde angekämpft; die Maassregelungen, von denen wir erfahren, zielen auf jene gewinnsüchtigen Schwindler, die es nicht auf den religiösen Erfolg, sondern auf das Amusement der Massen durch Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze und die fabelhafte Ausschmückung religiöser Erzählungen abgesehen hatten. Gegen diesen, der Disciplin sich völlig entziehenden Theil der religiösen Legenden wendete sich der Eifer der conservativen Theologen. Wir besitzen bereits hinsichtlich der älteren Zeit Berichte hierüber. Die älteste Notiz ist die bei Al-Buchārī erhaltene Mittheilung des Sa'id b. Ġubejr,³ wonach in Kufa ein Kāss, Namens Nauf b. Faḍāla, wirkte — Ibn 'Abbās nennt ihn „einen Feind Gottes“ ('aduww Allāh) —, der die Identität des im Koran mit dem Chiḍr in Verbindung gebrachten Moses mit dem Propheten Israels in Abrede stellte. Dieser Bericht versetzt wohl spätere Verhältnisse in jene älteren Zeiten zurück.⁴ Man bestrebt sich, sobald die Gefahr beobachtet wurde, welche der richtigen Erhaltung der Traditionen von Seiten der „Erzähler“ drohte, die ersten Anfänge derselben in Misscredit zu bringen, indem man dieselben im Lager der Chārgiten findet.⁵ Der verfolgende Eifer gegen sie begann jedoch erst, als sich diese Strassenprediger, nament-

1) Kitāb al-bajān fol 111^b.

2) Al-Ġāhiz, ibid. fol 127^b (z. B. 'Abd al-'Azīz al-Gazzāl al-Kāss).

3) Tafsīr nr 163 zu Sure 18 60

4) Dahn gehört auch die Nachricht bei Al-Jā'kūbī II, p. 270, nach welcher Al-Hasan einen Mann, der in Medīna vor der Moschee des Propheten als Kāss wirkte, damit zurechtwies, dass nur der Prophet selbst diesen Titel führen konnte.

5) Ibn al-Ġauzī fol 18

lich im 'Irāk, derart vermehrten, dass der im Jahre 151 gestorbene Ibn 'Aun berichten konnte, dass in der Moschee von Baṣra nur eine einzige Gruppe sich um den Lehrer der Gesetzwissenschaft sammelte, während sich zahllose Zuhörergruppen bei den „Erzählern“ zusammenfanden, welche die Moscheen erfüllten¹ Wie leichtgläubig ihnen das gewöhnliche Volk zuhorchte, zeigt folgende Erzählung: Der Dichter Kulthūm b. 'Amr al-'Attābī, welcher zur Zeit des Hārūn und Al-Ma'mūn lebte, sammelte einmal in einer Moschee der Residenz das Publikum um sich und trug ihm in bester Form folgendes Ḥadīth vor: „Wer mit seiner Zunge seine Nasenspitze erreicht, kann sicher sein, dass er nicht in die Hölle kommt“. Wie auf ein Signal streckten allsogleich alle Anwesenden die Zunge in die Höhe, um an sich zu erproben, ob sie dies Erkennungszeichen der für das Paradies Bestimmten besitzen.² Es ist sehr leicht zu verstehen, dass die leichtgeschürzten und den Zweck der Unterhaltung verfolgenden Mittheilungen der Erzähler grossere Anziehungskraft auf das Volk besaßen, als das schwerfällige Material der zumftmassigen Theologen, zumal jene Erzähler kein Mittel scheuten, welches das gemeine Volk anlocken konnte. Al-Ġāhiz liefert uns ein Beispiel von der keine Grenzen kennenden Frivolität in den Vorträgen eines Erzählers, Namens Abū Ka'b.³ Bald hören wir auch von Verfügungen der Regierungen gegen die „Erzähler“. Im Jahre 279 wurde in den Strassen Bagdād's ausgerufen, dass weder auf den Strassen noch in der Moschee ein „Erzähler“ oder Astrolog oder Wahrsager auftreten dürfe, und bald darauf, im Jahre 284, wird eine ähnliche Verlautbarung erlassen⁴ Die Kombination, in welcher der „Strassenprediger“ in dieser Kundmachung erscheint, zeigt uns recht deutlich den Gesichtspunkt, unter welchem die officiellen Kreise sein Gewerbe betrachteten. Kurze Zeit nach diesen Regierungsverfügungen entrollt uns Al-Mas'ūdī ein lebhaftes Bild von den Neigungen des gewöhnlichen Volkes zu seiner Zeit: „Es versammelt sich nur um Bärenreiber und Affenfürher . . es läuft falschen Heiligen und Wunderthätern nach, neigt sein Ohr dem lügenerischen Kāss, oder umsteht einen von gerichtswegen zur Prügelstrafe oder zum Galgen Verurtheilten“.⁵ Noch mehr als diese Schilderung beleuchtet den Anlass, der zu jenen Verfügungen vorlag, ein Document des

1) Ibn al-Ġauzī fol. 11

2) Ag. XII, p. 5

3) Kitāb al-hejwān fol. 121^b

4) Al-Tabarī III, p. 2131, 3 2165 passim Abū-l-Mahāsīn II, p. 87, 2. An letzterer Stelle muss an lā jak'uda kūḏ¹ⁿ in jakussa kāsⁿⁿ corrigirt werden. In derselben Verlautbarung wird auch den Buchhändlern das Verkaufen philosophischer und dialektischen Werke untersagt

5) Al-Mas'ūdī V, p. 86

IV. Jahrhunderts aus der Feder des Dichters und Schongeleistes Abû Dolaf al-Chazragî Derselbe verfasste eine in kulturgeschichtlicher¹ Beziehung unendlich lehrreiche Kasîde,² in welcher er Thun und Treiben der sogenannten Mukaddîn oder, wie man sie sonst noch nannte, Banû Sâsân³ beschreibt und deren Commentar eine Fundgrube vielseitiger Belehrung über gesellschaftliche Zustände jener Zeit bietet⁴ Diese Banû Sâsân sind aus Harîrî's XLIX Makame (Al-Sâsâniyyâ) bekannt, dem Testament des Abû Zejd, in welchem dieser seinen Sohn zum Adepten der sâsânischen Kunste weihet.⁵ In der Abhandlung des Abû Dolaf wird ein Bild von Schwindlern, Gauklern und Volksbetheörern der ärgsten Sorte gezeichnet. Unter ihren Thätigkeits-sphären fehlt neben den Wunderdoctoren,⁶ Amuletenschreibern auch der Kâss nicht:

„Unter uns sind solche, welche von den Isrâ'îl (Commentar Prophetenlegenden) erzählen, oder „Spanne auf Spanne“ (shibian 'alâ shibrin, d. k. kurze Erzählungen, so gross wie eine Spanne im Geviert, solche Erzählungen nennt man auch daher Al-Shibîyyât⁷

„dann giebt es unter uns solche, welche Isnâde tradiren, ganze Bibliotheken voll“⁸

Sie practiciren unter anderem auch folgendes Kunststück. Sie versammeln eine grosse Menschenmenge um sich; da stellt sich der eine Kâss an das eine Ende der Strasse und erzählte Traditionen über die Vorzüge des 'Alî,⁹ an dem andern Ende steht zu gleicher Zeit sein College, der den

1) aber auch in lexicahscher Beziehung. Aus dem betreffenden Stuck liess sich das Lexicon in ganz ausserordentlicher Weise mit Worten und Bedeutungen bereichern, welche in den bisherigen Suppléments und Nachtragen noch nicht verbucht sind.

2) Schon fruher hatte Al-Ahnaf al-'Okbarî, genannt „shâ'u al-mukaddîn“ eine ähnliche aber kurzere Kasîde verfasst, welche Jatîmat al-dahr II, p. 285 zu finden ist. In beiden Kasîden werden jene Schwindler redend eingeführt.

3) s. über den Ursprung dieser Benennung den Commentar zu De Sacy's Harîrî-ausgabe² p. 23

4) Dieselbe kann zur Erläuterung des in diese Literatur gehörenden interessanten Excerptes dienen, welches Houtsma aus einem Amîn'schen Codex, Catalogus Codicum Arabicorum Lugd. Batav. 2 Aufl. I, p. 249—51 mitgetheilt hat. Wie sich jene Schwindler mit Kussâs verbunden, ersieht man ibid. p. 250, 12

5) Al-Harîrî ibid. p. 659 ff

6) Fâkîhat al-chulafâ² p. 63 penult. wird ein Quacksalber mit Abû Zejd und Sâsân verglichen

7) Jatîmat al-dahr III, p. 179, 12 ff. Man ware versucht, den Ausdruck „Spanne auf Spanne“ dahin zu verstehen, dass diese Kussâs die kleinsten Details ihres Erzählungsstoffes zu wissen vorgaben (vgl. ja'rif bishîr, ZDPV. p. 166)

8) waman jarwî-l-asâmda wahashwa kullî kumtârîn, Jatîmat al-dahr, ibid. p. 184, 4.

9) Dass sie sich auch mit Wehklagen über Al-Husejn abgeben, erfahren wir p. 182, 4 v. u. waminnâ-l-nâ'ihu-l-mubkî.

Abū Bekr über alle Maassen lobpreist; „so entgeht ihnen dann weder der Dirham des Nāṣibī¹ noch der des Shī‘ī; sie theilen hernach die erlangten Dirham’s unter einander auf.“²

Diese Verhältnisse dauern auch noch weiter fort. Im VI. Jahrhundert nennt der Rhetoriker Ibn al-Athīr die „Erzähler“ in einem Athemzuge mit den Gauklern (al-muṣaḥbiqīn)³ Man wird diese Zusammenstellung begreiflich finden, wenn man die Charakteristik liest, die Ibn al-Ġauzī, der ungefähr zur selben Zeit seine Abhandlung über diese Klasse verfasste, von den Mitgliedern derselben entwirft. Es giebt unter ihnen welche, die sich das Antlitz mit allerlei Spezereien schminken, um durch die gelbliche Farbe desselben den Eindruck fahler Asketen zu machen; andere benutzen Riechmittel, um nach Bedarf zu jeder beliebigen Zeit Thranen vergiessen zu können; andere treiben die Affectation so weit, dass sie sich von der Kanzel — die sie übrigens dem Herkommen zuwider mit bunten Lappen behängen lassen — herabwerfen, oder gegen die sonstige Weise morgenlandischer Redner ihr falsches Pathos durch allerlei Geberden und Gesten vorheucheln, mit den Händen auf die Kanzel schlagen, die Treppen auf und ab laufen, mit den Füssen klopfen u s w. Andere legen Gewicht darauf, durch zerliche Kleidung und geschmeidige Bewegungen die Weiber anzulocken, wodurch sie zu allem möglichen Unfug Anlass bieten.⁴ Diesem unbescheidenen Auftreten entspricht dann auch der Inhalt ihrer Vorträge Während die „Erzähler“ der ältern Periode durch den auf moralische und religiöse Erbauung gerichteten Inhalt ihrer Vorträge die Nachsicht der frommen Theologen errangen, gefielen sich die Strassenprediger späterer Zeit in der Profanirung religiöser Stoffe durch ihre Verwendung für die Unterhaltung, für das Amusement der Zuhörerschaft; durch pikante Etymologien⁵ und andere Charlatanerie suchten sie dem ungebildeten Volke zu imponiren und den Schein tiefer Forschung zur Schau zu tragen Die Ausschmückung biblischer Legenden mit allerlei anekdotenhaftem Zeug bildete den charakteristischen Inhalt ihrer Vorträge. Mit Vorliebe erzählten sie erlogene Geschichten über biblische Personen und das Fach der Isrā’īlijāt — Sagen über Personen der israelitischen Zeit, welche auch in ernste exegetische Werke Eingang fanden⁶ — scheint in ihnen die vorwiegendsten Förderer gefunden zu haben. Auch auf diesem Gebiete wollten sie durch frivole Curiositätenkrämerei anziehen und

1) vgl. ZDMG XXXVI, p. 281 Anm. 1.

2) *Jatimat al-dahr*, ibid p. 182 ult.

3) *Al-mathal al-sā’ir* p. 35.

4) Ibn al-Ġauzī fol. 101 — 106

5) vgl. *Jākūt* I, p. 293, II, p. 138.

6) *Itkān* II, p. 221. *Tawārīḥ Isrā’īliyya*

gefallen. Dabei gaben sie sich den Anschein, als wären sie in die intimsten Details der heiligen Geschichte eingeweiht. Keine Frage liessen sie unbeantwortet, denn es hatte ihrer Autorität vor dem Pöbel Abbruch gethan, wenn sie ihre Unkenntniss eingestanden hätten. Ein Kāss z. B. wusste den Namen des goldenen Kalbes anzugeben und als man ihn um die Quelle dieser Kenntniss befragte, nannte er „das Buch des ‘Amr b. al-‘Āṣī“ als die Quelle seiner Gelehrsamkeit;¹ ein anderer wusste genau den Namen des Wolfes zu nennen, der den Josef gefressen, und als man ihm bedeutete, dass doch Josef gar nicht vom Wolfe gefressen wurde, wand er sich mit der Antwort aus der Verlegenheit: Nun, so wird denn jener Wolf so geheissen haben, der den Josef nicht gefressen hat.² Mit derselben Schlagfertigkeit begegneten sie gelehrten Theologen, welche ihren Schwindel entlarvten. Es ist leicht begreiflich, dass sie an den zumftmässigen Theologen ihre geschworenen Feinde hatten. Denn so wie wir dies oben von Baṣra sahen, so strömte aller Orten das gewöhnliche Volk den „Erzählern“ zu, deren Vorträge viel besuchter waren, als die der geschulten Theologen, welche also in jenen gefährliche Rivalen erblicken konnten. Durch die soeben geschilderten Kunste verstanden sie es, vor dem Volke als „Gelehrte“ zu gelten und sie wurden von demselben weit höher geachtet, als die Gelehrten vom Fach und Profession. Die Mutter Abū Ḥanīfa’s wollte über eine religiöse Frage Aufschluss haben. Erst wendete sie sich an ihren berühmten Sohn; sie stellte sich aber mit der von ihm erhaltenen Antwort nicht zufrieden, sondern verhielt ihn, mit ihr zu dem „Erzähler“ Zara’a zu gehen, und erst als dieser in Abū Ḥanīfa’s Anwesenheit das Urtheil desselben bestätigte, gab sie sich zufrieden.³ Aber nicht alle Kāss waren den anerkannten Gelehrten gegenüber so bescheiden, wie dieser Zara’a. Gewöhnlich traten sie den Theologen mit wunderbarer Unverfrorenheit entgegen und hatten die Lacher gewöhnlich auf ihrer Seite. Wir haben schon oben hierfür Beispiele gesehen, welche sich leicht vermehren liessen. Dies gegenseitige Verhältniss wird nicht minder aus einer Reihe von Anekdoten ersichtlich, zu welchen es Anlass gab. Der Traditionsgelehrte Al-Sha’bī (st. 103) — so wird erzählt — sah an einem Freitag in Palmyra, wie sich alles Volk um einen alten Mann mit grossem Barte sammelte und seinem Vortrage nachschrieb. Unter anderem sprach er mit Voransendung eines grossen bis zum Propheten zurückreichenden Isnād von den beiden Trompeten des Weltgerichtes, aus welchen zwei Stösse erschallen; der eine streckt alle Menschen in

1) Al-Mubarrad p. 356. Al-‘Ikd II, p. 151 vgl. noch Al-Maṣ’ūdī IV, p. 23 26

2) Ibn al-Ġauzī fol. 129.

3) ibid fol. 124

leblose Betäubung nieder, mit dem zweiten Trompetenstosse aber werden sie zu neuem Leben auferweckt. Der Traditionsgelehrte konnte diese Fälschung der koranischen Eschatologie nicht ertragen und wies den Erzähler darüber zurecht, dass er aus einer einzigen Trompete zwei machte. Der Erzähler aber entgegnete dem Gelehrten: „Du Missethäter, wie willst du etwas widerlegen, was ich in correcter Traditionskette aus dem Munde des Propheten habe“? Und er hob seinen Schuh vom Boden auf und gab das Signal, den Sha'bi zu schlagen, worauf denn auch das Publikum einging, das nicht aufhörte, den Gelehrten zu prügeln, bis er einen Schwur leistete, dass Gott dreissig Trompeten erschaffen habe.¹ Wenn nun auch diese Erzählung nicht geschichtlich ist, so charakterisirt sie zum mindesten das Verhältniss der gelehrten Theologenkreise zu den „Erzählern“ und die Rolle des gewöhnlichen Volks in den häufigen Zusammenstössen zwischen den beiden Klassen. In eine ähnliche Lage soll auch Muḥammed b. Ġerīr al-Ṭabarī durch sein energisches Auftreten gegen einen lügenhaften „Erzähler“ gerathen sein. Ein Kāss predigte dem gemeinen Volke alles mögliche bunte Zeug vor. Unter anderem erklärte er die Koranworte 17: 81 dahin, dass Gott dem Muhammed auf dem Gottesthrone neben sich einen Platz einräumt. Als Al-Ṭabarī von dieser unmuhammedanischen Lehre hörte, hielt er es für seine Pflicht, gegen solche Ketzerei Protest einzulegen; ja er schrieb sogar auf seine Hausthüre die Worte: Gelobt sei Gott, der keiner Gesellschaft bedarf und der keinen Mitsitzer auf seinem Throne hat. Als der Pöbel von Bagdad diese gegen den beliebten Strassentheologen gemünzte Aufschrift erblickte, da belagerte er das Haus des hochgeschätzten Imām und bewarf die Hausthüre mit Steinen, so dass der Zugang von lauter Steinen verrammelt war.²

Aus allem hier Mitgetheilten kann der Leser leicht den Schluss ziehen, welche Gefahr die Existenz und die Wirksamkeit einer solchen Predigerklasse für die Integrität des Ḥadīth bildeten und welchen Antheil ihre Leichtfertigkeit an der Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze haben konnte. Sie scheint in älterer Zeit zumeist im 'Irāk und weiter nach Mittelasien hinein verbreitet gewesen zu sein; seltener waren ihre Vertreter im Ḥiğāz zu finden. Mālik b. Anas soll, wie man berichtet, ihnen das Auftreten in den Moscheen von Medina untersagt haben.³ Auch im Mağrib, in dessen Gebiete stets eine traditionstreue Tendenz vorherrschte, waren sie nur spärlich anzutreffen.⁴ Ihre Traditionsfälschung unterscheidet sich von den bisher ge-

1) Ibn al-Ġauzi fol. 107

2) Al-Suyūṭī, Tahdīr al-chawāss (Leidener Hschr. nr. 474 Wanner) fol. 46—79, Cap VII

3) ibid. Cap. IX.

4) Al-Muḥaddasī p. 236, 18.

schilderten Arten derselben dadurch, dass die Kuşşâş keinerlei politische, religiöse oder Parteitendenz im Auge hatten, sondern lediglich die Erbauung und Unterhaltung eines Zuhörerkreises und — fügen wir auch dies hinzu — den materiellen Erwerb, den ihnen ihr Auftreten beim gewöhnlichen Volke einbrachte. Und weil sie es besonders auf den materiellen Erwerb abgesehen hatten, darum herrscht auch Brotneid unter ihnen. „Der Kâşş liebt den Kâşş nicht“ ist sprichwörtlich.¹ Das Geldsammeln scheint von alters her das Nachspiel solcher Strassenpredigten gewesen zu sein. Darauf lässt wenigstens folgender Bericht, der in späterer Zeit dem Genossen ‘Imrân b. Ḥaşin zugeschrieben wird, schliessen. Derselbe ging vor einem Kâşş vorüber, der nach Beendigung seiner Vorlesung aus dem Koran die Zuhörer anbettelte. Beim Anblick dieser Scene führte ‘Imrân folgendes Wort des Propheten an: Wer den Koran liest, soll damit Gott anrufen, aber es werden dereinst Leute kommen, welche den Koran als Anlass zur Betteln bei den Menschen benutzen.² Kawwaza, dieser Terminus wurde gebraucht, um jene specielle Art des Geldsammelns zu benennen; derjenige, der mit dem Absammeln betraut wurde, hiess Mukawwiz (den Lexicus nachzutragen) und in wie piffiger Weise diese Geldsammlungen betrieben wurden, kann man aus einer Schilderung aus dem IV. Jahrhundert ersehen.³ Das gemeine Volk setzt so viel Glauben in die Kuşşâş, dass man sie sogar zur Verrichtung von Gebeten verwendet; ein Vater lässt um die glückliche Rückkehr seines Sohnes durch einen Kâşş ein Gebet verrichten — natürlich gegen Bezahlung,⁴ auch mit einer Art von Ablasshandel scheinen diese Leute sich im V. Jahrhundert beschäftigt zu haben.⁵

Noch in neuester Zeit begegnen wir diesen freien Predigern in muhammedanischen Städten.⁶ „Am interessantesten war mir — so erzählt Schack in seinem Tagebuche aus Damaskus vom Jahre 1870 — eine charakteristische Scene, deren Zeuge ich (in der Umejjadenmoschee) wurde. An einer Säule stand, umgeben von einer zahlreichen Zuhorerschaft, ein Scheich, der mit lebhaften Gestikulationen einen Vortrag hielt. Wie mein Fuhrer sagte, war es kein Geistlicher, sondern ein Mann aus dem Volke, der den Andächtigen erbauliche Predigten vortrug und dafür Geld einsammelte“. Schack wird durch diese Scene an Abû Zejd, den Helden der

1) *Jatimat al-dahr* III, p. 3, 17.

2) *Al-Tamîdî* II, p. 151. Bei Ibn al-Ğauzî, fol. 147—149, werden sehr interessante Beispiele dafür angeführt.

3) *Jatimat al-dahr* III, p. 178, 2.

4) *Jâkût* II, p. 123.

5) Ibn al-Ğauzî fol. 115.

6) z. B. über Buchârâ, Petermanns Geogr. Mittheilungen 1889, p. 269a.

Makamen des *Ḥariri* erinnert¹ und in der That schildert die *XLI. Makame* (der Bussprediger und der geldsammelnde Knabe in Tinnis, zum Theil auch die *XI*, wo *Abū Zayd* am Friedhof eine Moralpredigt hält und nach Beendigung derselben beim Publikum Geld sammelt)² die entsprechenden Szenen.

V.

Noch einer andern Art von Gauklern müssen wir in diesem Zusammenhange Erwähnung thun. Die Betrachtung derselben wird uns zeigen, dass *Joseph Balsamo* Jahrhunderte vor seiner Zeit Vorgänger in Asien hatte. Wir meinen die *Muʿammarin*, d. h. die Langlebigen. Sie gehören insofern in das Kapitel der innern Geschichte des *Hadīth*wesens, als die Abenteurer, welche den Titel von *Muʿammarin* führten, Ueberlieferungen aus unmittelbarer Berührung mit dem Propheten vortrugen. Sie hatten es dabei bequemer, als andere *Hadīth*-erfinder: diese mussten irgend ein erlogenes *Isnād* schmieden, welches ihren Ausspruch mit dem Propheten in Verbindung bringt; die „Langlebigen“ gaben sich als „Genossen des Propheten“ aus und sie hatten es daher nicht nöthig, die Mittelglieder zwischen ihrer Kenntniss und der Mittheilung *Muhammeds* zu ersinnen. Sie entgingen dadurch auch der nörgelnden Kritik, insofern es ihnen glückte, ihrem Anspruch auf persönlichen Umgang mit dem Propheten Glauben zu verschaffen. Wir werden sehen, dass es ihnen häufig gelang, für ihren Schwindel eine gläubige Gemeinde zu finden.

Die Qualität der aussergewöhnlichen Langlebigkeit ist ein Moment, welches in den Fabeln über die arabische Vorzeit, in nicht theologischem Zusammenhange, häufig erzählt wird. Den Dichter und Stammeshelden *Zuḥayr b. ʿĠanāb* lässt man 450 Jahre alt werden, sein Grossvater soll sogar ein Alter von 650 Jahren erreicht haben³. Einen der Helden des 'Antar-kreises, *Durejd b. al-Ṣimma al-Chathʿami*, lässt die Fabel zu jener Zeit, in welcher die *Sīra* handelt, bereits 450 Jahre alt sein, und er lebte auch nachher noch lange genug, denn er erreichte das Zeitalter des Propheten⁴. Freilich schildert er sich selbst in einem der muhammedanischen Zeit sehr nahen Gedicht als alten Mann „in der Mitte zwischen neunzig und hundert Jahren“.⁵ In diesem Alter wurde „der Muhlstein des Krieges“ (*raḥā al-ḥarb*) — so nannte man ihn — als gebrochener Greis Gegenstand der besondern Sorgfalt des Stammes, der ihn hoch verehrte. Wir begegnen

1) Ein halbes Jahrhundert. *Erinnerungen und Aufzeichnungen*. III, p. 191.

2) *ed. de Sacy*² p. 129.

3) *Ag XXI*, p. 99, 4. 100, 20.

4) *Sīrat ʿAntar VI*, p. 73 VIII, p. 20 XX, p. 114 143, vgl. III, p. 3.

5) *Ag IX*, p. 12, 21.

dem sagenhaften Momente der Langlebigkeit nicht selten in den Ueberlieferungen über Helden der Ġāhiliyya¹ und die Philologen haben es nicht unterlassen, das Material für dies Kapitel der altarabischen Ueberlieferungen zu sammeln.² Solche durch die philologische Sammelarbeit festgehaltene Ueberlieferungen wurden dann durch die rastlos waltende volksthümliche Hyperbole noch weiter ausgeschmückt und das arabische Publikum wurde dadurch geeignet, Mittheilungen anzuhören, wie es jene ist, welche ein späterer Rāwī des 'Antarromans, ohne dem Spotte seiner Zuhörer ausgesetzt zu sein, ihnen vorspiegeln kann, dass einer der Ueberlieferer der Sagen des 'Antarkreises Al-'Aṣma'ī, ein Alter von 670 Jahren erreichte, von welchen 400 noch in die Zeit der Ġāhiliyya gehören.³ So sollte der Anachronismus ausgeglichen werden, dass der Rāwī die Gegenstände seiner Erzählungen als Augenzeuge kennen gelernt habe. Auch dem Geschichtenerzähler des Mu'awwja, 'Abīd b. Sharīja, gab die Sage ein langes Leben; derselbe soll 300 Jahre alt geworden sein.⁴

Aus der volksthümlichen Fabel fand der Glaube an die Existenz von Mu'ammari'n Eingang in das religiöse Gebiet. Was in jener als Möglichkeit in vergangene Zeiten hineingedichtet wurde, dem gab das religiöse Gemüth des Volkes den Titel der Berechtigung für Personen, welche als Zeitgenossen mit ihm wandelten. Die älteste Spur dieser Art von Mu'ammari'n, welche diese ihre angebliche Gnadengabe zur unverantwortlichen (d. h. dem Isnād nicht unterworfenen) Hadīth-erzählung benutzen durften, führt uns an das Ende des III. bzw. den Anfang des IV. Jahrhunderts. Da begegnen wir einem gewissen 'Othmān b. al-Chaṭṭāb mit dem Beinamen Ibn Abī-l-dunjā (st. 327), welcher vorgab, den 'Alī persönlich gekannt zu haben; eine Rolle von Traditionen, die er abfasste, wurde von vielen Leuten weiter fortgepflanzt.⁵ Nicht lange nach diesem, im Jahre 329, hören wir unter den andalusischen Muhammedanern von einem gewissen Mansūr b. Ḥiẓām, sein Vater soll ein Maulā des Propheten gewesen sein und Mansūr selbst wollte als ein Mensch gelten, dessen Knabenjahre in eine Zeit fielen, zu welcher 'Othmān und

1) Allerdings werden von Philologen und Literaturhistorikern Menschen, die das 120—150 Lebensjahr erreichen (Sinān b. Abī Ḥārtha erreicht das 150 Jahr, Al-'Alam zu Zuhejr ed. Landberg, Turaf p. 175, 7), unter die Mu'ammari'n gezählt, Ag IV, p. 3, 7 ff.

2) Am häufigsten citirt wird das Kitāb al-mu'ammari'n von Abū Ḥātim al-Sagastānī (st. 255), aus welchem man reichliche Auszüge im Chizānat al-adab findet.

3) Siṣat 'Antar VI, p. 138 vgl. ZDMG. XXXII, p. 342. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels³ p. 378.

4) Ibn al-Kalbī bei Al-Ḥarīrī, Durīat al-gawwās ed. Thorbecke p. 55 penult.

5) Ibn al-Athīr VIII, p. 126 ann. 327.

‘Ā’isha noch unter den Lebenden waren.¹ Weiter ging bereits ein jüngerer Zeitgenosse, Ġā’far b. Nestor al-Rūmī, welcher in der Gegend von Fārāb um das Jahr 350 auf die Leichtgläubigkeit der Massen speculirte. „Ich war — so gab er in einer seiner Mittheilungen vor — während der Tabūk-schlacht in Gesellschaft des Propheten, als diesem seine Reitgerte aus der Hand fiel. Ich stieg von meinem Rosse, holte die Gerte und übergab dieselbe dem Propheten, welcher mich mit den Worten belohnte: ‘Gott verlängere dein Leben’. Ich lebe nun — so schliesst der Erzähler — 320 Jahre nach dieser Segnung“.² Indien und Mittelasien scheinen das Feld gewesen zu sein, auf welchem solche Schwindler ihr Unwesen getrieben haben. Aus Indien wird ein Furst Namens Sarbātak erwähnt, der sich im angeblichen Alter von 725 Jahren als denjenigen Fürsten von Indien ausgab, an den der Prophet seine Missionare abschickte; er will den Propheten selbst zweimal, in Mekka und in Medīna, gesehen haben. Er soll im Jahre 333 in einem Alter von 894 Jahren gestorben sein.³ Das Werk des Ibn Ḥaġar al-‘Askalānī über die „Genossen des Propheten“ ist sehr reich an Daten über solche vorgebliche Genossen.⁴ Man konnte an das gläubige Volk z. B. Zumuthungen, wie die in folgender Geschichte enthaltene, stellen. Der Chalife Al-Nāsir traf im Jahre 576 auf einem Jagdausfluge in der Wüste einen kleinen arabischen Stamm. Die Aeltesten machten dem Chalifen ihre Aufwartung, küssten vor ihm die Erde und setzten ihm vor, was sie eben an Speise vorrätzig hatten. Dann sprachen sie: „O Beherrscher der Gläubigen, wir besitzen ein Kleinod, das wir dir als Ehrengeschenk anbieten wollen. Wir alle sind Söhne eines Mannes, der noch unter uns wandelt, obwohl er Zeitgenosse des Propheten ist und am ‘Graben’ muthalf. Er heisst Ġubejr b. al-Ḥārith“. Der Furst liess sich den Alten zeigen, er wurde ihm in einer Kinderwiege vorgeführt.⁵ Ungefähr zur selben Zeit treibt diese Gaukelei ein Šūfī, Namens Al-Rabī’ b. Mahmūd aus Mardin, der behauptete im Jahre 599, dass er zu den unmittelbaren Genossen des Propheten gehört habe.⁶

Aber unter allen Vertretern dieses Betruges betrieb denselben in grosstem Stile ein indischer Muhammedaner, Namens Ratan b. ‘Abdallāh, der

1) Al-Maḡkarī II, p 6, wo noch andere Erscheinungen dieser Art angeführt werden

2) Ibn Ḥaġar I, p 549.

3) *ibid* II, p 354.

4) I, p 538 das Gedicht von einem gewissen Ġahma b ‘Auf al-Dausī, in welchem er selbst seine Langlebigkeit (er steht im Alter von 360 Jahren) besingt.

5) *ibid* I, p 543

6) *ibid* I, p. 1083

im Jahre 632 (nach anderen 709) starb. Er will bereits sechszehn Jahre alt gewesen sein, als ihm, dem Götzendiener, in einer Vision das Erscheinen des Propheten im Hǧāz geoffenbart wurde, er machte grosse und mühsame Reisen, um den Erwählten zu sehen, und es war ihm gegönnt, Muhammed, der damals noch ein kleiner Knabe, auf dem Wege zwischen Giddā und Mekka auf seinen Armen zu tragen. Zum Lohne dafür wurde er von der Vorsehung auserwählt, ein muhammedanischer Methusalem zu werden. An dreihundert Traditionen verbreitete er, die er unmittelbar vom Propheten erhalten haben will;¹ unter denselben einige Aussprüche, die ihre schifitische Parteitendenz an der Sturze tragen, z. B. über die Verdienstlichkeit des Trauerns am 'Āshūrā-tage. Dieser Ratan imponirte sehr vielen unter den gelehrtesten Muhammedanern seiner Zeit, die seiner Fabel Glauben schenkten. Ibn Ḥaǧar zahlt eine Reihe von Gelehrten auf, die aus den verschiedensten Gegenden des Islam, selbst aus Spanien, eigens nach Indien zogen, um den merkwürdigen Mann zu sehen. Al-Kutubī hat uns gleichfalls die Schilderung eines chorāsāner Muhammedaners, der den Ratan in Indien aufsuchte, von seiner Unterredung mit demselben erhalten.² Sein Sohn Mahmūd wurde nach dem Tode des merkwürdigen Alten eine Quelle für die Ausschmückung der Fabeln vom Bābā Ratan.³ Er erzählte von seinem Vater, dass er beim Spalten des Mondes, beim Grabenkriege und anderen berühmten Ereignissen der Prophetenzeit anwesend war. Gelehrte, wie der grosse Lexicograph Meǧd al-dīn al-Shīrāzī, der Verfasser des Kāmus, und der berühmte Chalīf al-Ṣafādī glaubten an die Möglichkeit des Genossencharakters des Ratan; der letztgenannte vertheidigte denselben in der Literatur gegen Al-Dahabī, der von dem Dogma ausgehend, dass keiner der Genossen des Propheten das Ende des I. Jahrhunderts überlebte, sich der Muhe unterzog, in einer Specialschrift „Kasr wathan Ratan“ (die Zertrümmerung des Götzten Ratan) die Ratan-fabel zu bekämpfen. „Wer an dies Weltwunder glaubt und davon überzeugt ist, dass Ratan diese lange Zeit hindurch gelebt habe, für einen solchen haben wir kein Heilmittel. Er möge denn wissen, dass ich der erste bin, der dies leugnet. Dieser Ratan war ein alter Schwindler, ein Daǧǧāl, ein verlogener Mensch, der den Leuten dicke Lügen vormachte und damit eine arge Schandlichkeit beging. Gott strafe ihn dafür.“⁴ Auch Ibn Ḥaǧar bekämpfte den frommen Betrug

1) Dazu gehören wohl auch die Ahādīth Rataniyya, Leidener Hschr. Warner m. 957 (5) Catalog IV, p. 101, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 184 m. 1387, p. 214 nr 1486

2) Fawāt al-wafajāt I, p. 162.

3) Ibn Ḥaǧar I, p. 1086—1106

4) Al-Kutubī ibid p. 163

in seiner ausführlichen Besprechung der Ratan-fabeln und ihrer Literatur: „Dabei dass dieser Ratan selbst ein Erzlügner war, so hat man noch oben-dreim über ihn in der freigiebigsten Weise Lügen und Absurditäten geschmiedet“.¹ — Ungefähr zur selben Zeit trieb ein Betrüger, Namens Abū-l-Ḥasan al-Rāʿī in Turkestan sein Unwesen; auch er behauptete im VII. Jahrhundert ein langlebiger Genosse des Propheten zu sein, er will denselben in die Höhe gehoben haben in jener Nacht, als sich ihm zu Liebe der Mond spaltete. Obwohl besonnene Traditionsgelehrte solche Menschen ohne viel Nachsicht auf die Liste der Fälscher, oder wie sie diese Kategorie gerne nennen, *Dagḡāl*² setzten, so konnten diese selbst, wie uns das Beispiel des Ratan gezeigt hat, sehr leicht mit der Leichtgläubigkeit der Menschen spielen; und ein solches Spiel war nicht wenig vortheilhaft, denn es galt als die höchste Würde, ein „Genosse des Propheten“ zu sein. Person und Ehre eines solchen galt als unantastbar, ihn zu schmähen wurde als Kapitalverbrechen betrachtet.

1) Ibn Ḥaḡar IV, p 88

2) vgl. oben p 133 Anm 3

Sechstes Kapitel.

T a l a b a l - ḥ a dī t h.

I

Es ist ein localer Charakter, der dem Ḥadīth in der Jugend seiner Entwicklung eigen ist. Dasselbe ist seiner Grundlage nach von Medīna ausgegangen und wurde von da in die weitesten Gebiete des Islam getragen. Andererseits ist aber wieder ein grosser Theil in den Provinzen selbständig entstanden. Die Frommen aller Länder haben Aussprüche des Propheten verbreitet, theils solche, welche an der Wiege aller Sunna als prophetische Lehren gangbar waren, theils aber auch solche, welche erst zur Unterstützung irgend einer in ihrem eigenen Kreise emporgekommenen Doctrin in den Provinzen entstanden sind. Die muhammedanischen Kritiker selbst versäumen nicht, auf den provinziellen Charakter vieler Ḥadīthe hinzuweisen.¹ Wollten nun die Theologen einer Provinz die Lucken, welche der Ueberslieferung in ihrer Heimath anhafteten, ergänzen, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als sich durch Reisen persönlich die Gelegenheit zu verschaffen, die in anderen Provinzen verbreiteten Ḥadīthe kennen zu lernen (vgl. oben p. 33). Die durch die Gewohnheit geheiligte Form des gultigen Ḥadīth erforderte es, sich persönlich der Muhe zu unterziehen, die Träger (ḥamala) der gewünschten Ḥadīthe aufzusuchen,² um die von denselben erlernten Sprüche dann in ihrem Namen weiterverbreiten zu können. Man übernahm die Ueber-

1) Nui einige Beispiele aus Abū Dāwūd I, p. 10 ḥādī min sunan ahl al-Shām lam jashrakhum fiha ahad, p. 88 infaaḍa ahl Mīsr, p. 175 min sunan ahl al-Basra allādī tafairadu bihi, p. 241 ḥadīth Himsī (dass man am Sonnabend nicht fasten dürfe), II, p. 155 mummā-nfarada bihi ahl al-Medīna (dass der Prophet gegen den Uebertreter des Weinverbotes kein festgesetztes Strafmaass — hadd — verhängt habe) u a m Von einem und demselben Manne werden in zwei Provinzen verschiedene Ḥadīthe überliefert, welche die Kritiker verschiedenartig beurtheilen. Al-Buchārī sagt: Ahl al-Shām jarwūna ‘an Zuheir b. Muhammed manākīr wa’ahl al-‘Irāk jarwūna ‘anhu aḥādīth muḥābaba, Al-Tirmidī I, p. 60 II, p. 225, 1

2) Abūl-Mahāsīn I, p. 475, 2

lieferung sammt dem ganzen Isnād und war nun befähigt, seinen eigenen Namen als letzten Ring der ganzen Ueberlieferungskette anzufügen. Jede andere Art der Traditionsubernahme galt als abnorm. Von Ibn Lahf'a (st 174) vermerkte man Missbilligung, dass er es mit anhöre, wenn seine Schüler vor ihm auch solche Traditionen lasen, die er nicht selbst gesammelt hatte.¹ Um eine Tradition in beglaubigter Form zu besitzen, musste man jenen begegnen, welche „Träger“ derselben waren.² Irākische Gelehrte benutzten gerne die Wallfahrt nach den heiligen Stätten, um von den dort lebenden Frommen hīgāzenische Traditionen zu hören,³ welche, wie wir sehen konnten, sich zuweilen in anderer Richtung bewegten, als das in ihrer eigenen Heimath gepflegte Hadīth.

Man legte sehr viel Gewicht darauf, alles, was bedeutende Männer tradirten, von ihnen oder solchen, welche von ihnen hören konnten, in gerader Linie zu übernehmen und fortan weiter zu „tragen“. Der Befriedigung dieser Ambition galten viele Reisen. Aḥmed b Mūsā al-Ġawālīkī aus Ahwāz (210—306), gewöhnlich unter dem Namen 'Abdān bekannt, reiste jedesmal nach Baṣra, wenn er von einer durch Ejjūb al-Sachtijānī vermittelten Tradition hörte, um diese Ueberlieferungen dort von Männern zu erhalten, welche dieselben unmittelbar aus der Quelle geschöpft hatten. Achtzehnmal unterwarf er sich einer solchen Reise.⁴

Religiöse Sprichwörter und aneifernde Aussprüche⁵ preisen das Reisen fi ṭalab al-'ilm, behufs Aufsuchens der Wissenschaft, und ginge die Reise bis nach China. Unter Al-'ilm: Wissenschaft, hat man in solchen Aussprüchen die aus der guten alten Zeit überlieferten religiösen Kenntnisse zu verstehen. Hadīth und Sunna.⁶ Vom Genossen Abū-l-Dardā' wird das allerdings später entstandene Bekenntniß hergeleitet: „Würde mir die Erklärung einer Stelle des Gottesbuches Schwierigkeiten bereiten und ich horte von

1) Ibn Kutejba ed. Wustefeld p. 253 s. v

2) 'Abd b Hamīd theilt im Namen des 'Abd al-Raḥmān b Sa'd aus Rejj em Hadīth mit. Darauf fragt der anwesende Jahā b. Mu'īn „Will denn 'Abd al-Raḥmān nicht auch einmal das Haġg unternehmen, damit wir in der Lage seien, dies Hadīth von ihm selbst zu hören?“ Al-Tirmidī II, p 233 oben

3) Ag XXI, p. 35, 4 (Sufjān b 'Ujejna), vgl. Al-Tirmidī II, p 196 unt. 'Alī b al-Madīnī (st 234). haġaġtu haġġatan walejsa lī hummatun illā an asma'a u s. w

4) Jākūt I, p 414

5) Al-Tirmidī II, p. 269. 19 im Zusammenhange mit der Erzählung, dass jemand eine Reise unternahm, um die Sunna hinsichtlich des „mass al-chuffejn“ zu erforschen

6) Al-Tirmidī II, p 160, 12 inna ḥādū-l-'ilm = das ist die Sunna, vgl. oben p. 112 Anm 5 al-kaul fi-l-ku'ānū biġejrī 'ilmūn, zu beachten ist Al-Tirmidī ibid. p. 25, 19 Unter ġamā'a versteht man ahl al-fikh wal-'ilm wal-hadīth

einem Menschen in Birk al-gumâd — einer schwer zugänglichen Ortschaft in Sûdarabien, welche man in älteren Zeiten als das äusserste Ende des arabischen Continents sprichwörtlich zu erwähnen pflegte¹ — der mir dieselbe aufklaren könnte, so würde ich die Reise dahin mich nicht verdrissen lassen“² „Wer zum Suchen der Wissenschaft auszieht, befindet sich auf dem ‘Wege Gottes’ (sabîl Allâh) bis er heimkehrt“, d. h. er hat dasselbe Verdienst, wie derjenige, welcher sein Leben im Kriege für den Glauben preisgiebt;³ „die Engel breiten wohlgefällig ihre Flügel über ihn und die ganze Creatur betet für ihn, selbst die Fische im Wasser“.⁴

Es wäre unnütz, hier Beispiele für die Thatsache des grossen Wechselverkehrs der entferntesten Provinzen, welcher vermittels dieser Studienreisen erfolgte, anzuführen. Von dem einen Ende der muhammedanischen Welt bis zum andern, von Andalus nach Centralasien wandern die Beflissenen unverdrossen und nehmen überall Traditionen auf, um dieselben wieder an ihre Hörer weiterzugeben.⁵ Es war dies die einzig mögliche Art, in authentischer Form in den Besitz der Ueberlieferungen zu gelangen, welche in den verschiedensten Provinzen zerstreut waren. Selten fehlt der Ehrenname Al-raḥḥâla oder Al-gawwâl bei den Namen der Traditionsgelehrten von anerkannter Bedeutung.⁶ Der Titel: Ṭawwâf al-aḳâlim „Durchwanderer aller Zonen“⁷ ist keine hyperbolische Bezeichnung für diese Reisenden, unter welchen sich Leute befanden, die von sich sagen konnten, dass sie den Osten und Westen viermal durchzogen haben.⁸ Und nicht um die Welt zu sehen und Erfahrungen zu sammeln, kommen diese Männer in aller Herren Länder herum, sondern nur um an allen Orten die Bewahrer von Traditionen zu sehen und zu hören und von jedem zu profitieren, „so wie der Vogel, der sich auf keinen Baum niederlässt, ohne an den Blättern

1) Jâkût I, p 589 f

2) Ġazîrat al-‘arab ed. D H Muller p. 204

3) Al-Tirmidî II, p 108. vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p 437.

4) Ibn Mâġa p. 20

5) vgl. Tab Huff. VII, nr. 76. VIII, nr. 19. XIII, nr 53 u. a m

6) Es versteht sich von selbst, dass es eine noch grossere Ehre bedeutet, von jemandem sagen zu können, dass er das Ziel der Reisen der Ṭâlibîn aus allen Ländern sei. Jâkût I, p 694 ult dass man „sennetwegen (d. h. um zu ihm zu gelangen) die Achselhohlen oder die Lebern der Reithiere schlägt“ (ṭuḍrab ilayhî âbât resp akbâd al-matî) s oben p 150, vgl. Ag I, p. 34, 3 v. u. Al-Mubarrad p 571, 12 ruhlat al-dunġâ (but de voyage de tout le monde), Ibn Batûta I, p. 253.

7) vgl. den Ausdruck achû safarin ġawwâbu ardin, Ag. I, p. 38, 1 (‘Omar b Abî Raḥî’a)

8) Tab Huff X, m 17. XII, nr 58

zu picken“.¹ Man sagte von diesen Leuten, dass sie berühmt seien durch das Ṭalab,² d. h. durch das thätige Suchen und Erforschen der Hadīthe (min al-mashhūrīn bil-ṭalab fi-l-riḥla).³

II.

Diese Reisen hatten auch für die praktische Entwicklung des Hadīthwesens im Islam ein einflussreiches Resultat. Infolge der immer mehr und eifriger unternommenen Ṭalab-reisen ist es den Theologen gelungen, die provinziellen Sondertraditionen in den gemeinsamen, sich immer einheitlicher gestaltenden Rahmen des Hadīth einzufügen. Ohne diesen Erfolg wäre die Conception von Hadīthsammlungen kaum möglich gewesen. Das III. Jahrhundert ist die Zeit, in welcher die Unterscheidung der Provinzialtraditionen beginnt, nur noch theoretische Bedeutung für die Kritik zu besitzen; sie werden allesamt — sofern gegen das Isnād keine Einwendung erhoben werden kann — dem Corpus traditionum einverleibt und hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit auf gleiche Stufe erhoben. Nur die Kritiker unterscheiden noch die Provenienz der einzelnen Sätze; diese hat aber auf ihre Stellung innerhalb des Systems der Quellen des rechtgläubigen Lebens gar keinen Einfluss.

Durch diesen eklektischen Vorgang hat sich manches Moment, das früher nur einem bestimmten beschränkten Gebiete des Islam eigen war, zu allgemeiner, zuweilen herrschender Bedeutung emporgeschwungen, und hat die Anbahnung einer einheitlichen Sunna der muhammedanischen Welt auf vielen, wenn auch nicht allen Gebieten ermöglicht. Früher konnte von einer einheitlichen Sunna im Islam noch nicht die Rede sein.

Wenn wir in die Ġāmiʿ al-Azhar in Kairo durch das „Thor der Barbieri“ (bāb al-muzejjīn) einziehen,⁴ so zieht aus verschlungenen Arabesken heraus die Inschrift dieses Portals unsere Aufmerksamkeit auf sich. Dieselbe lautet: „Inna-l-aʿmāla bil-nijāti walikullī-mraʾin mā nawā“, d. h. Fürwahr, die Handlungen (werden) nach den Absichten (beurtheilt) und jedem Manne, was er beabsichtigt hat. Dieser Ausspruch des Propheten wird als einer der wichtigsten Grundsätze des Islam angesehen; als solcher leitet er nicht nur die „vierzig Traditionen“ des Nawawī (al-arbaʿīn al-Nawawīja) ein, sondern schon früher⁵ wurde er als eine der vier Grund-

1) Tab Huff IX, nr. 9.

2) ibid VI, nr 17. VIII, nr 21

3) Jākūt III, p. 528, 9

4) vgl Ebers, Aegypten in Bild u Wort II, p 72

5) vgl Al-Fashanī, Al-maǧālīs al-sanīja p. 5 (angeblich von Abū Dāwūd), diese vier Lehren wurden von einem Andalusier (V. Jhd) in einem lehrenden Epigramm kurz zusammengefasst (Ibn Bashkuwāl p 238, nr. 541); die Nijā-tradition in einem Lehrgedicht des Abū Ġaʿfar aus Elvua, Al-Makkaiʿ I, p 928.

lehren erwähnt, um welche sich der Islam dreht (*madār al-islām*) Obwohl derselbe ursprünglich eine moralische Bedeutung hat¹ und den sittlichen Werth einer jeden religiösen Handlung nach der Intention abmisst, welche die That geleitet hat,² so haben die Theologen, welche aus dem 'Wust von Traditionen, in welchen zumeist nur concrete Fälle und Urtheile dargeboten werden, gerne ein sich anbietendes leitendes Princip herauszuschälen, denselben als obern Grundsatz in der Behandlung religiöser und gesetzlicher Fragen angewendet,³ ja sogar an denselben viel alberne, dieses ethisch erhabenen Gedankens völlig unwürdige Casuistik angeknüpft⁴

Dieser die ganze Theorie der Gesetzlehre beherrschende Grundsatz ist nun — sofern er in einer Tradition zum Ausdruck kommt — nicht von allem Anfang im gesammten Islam verbreitet gewesen. Er wurde in älterer Zeit ausschliesslich in Medina⁵ überliefert, und wie ausdrücklich berichtet wird, „weder im 'Irāk,⁶ noch in Mekka oder Jemen, oder in Syrien und

1) Dies ist aus der vollen Fassung des Ausspruches ersichtlich, welcher den Nachsatz hat, dass nur die Auswanderung jenes Menschen wohlgefallig ist, der dieselbe im Namen Gottes unternommen, nicht aber die desjenigen, der weltliche Zwecke (*dujā jusūbuhu*) dabei im Auge hat.

2) Al-Muwatta' II, p 21 *inna-llāha kad auka'a aghahu 'alā kadri nuyatihī*, über die Intention beim *ghihād* Al-Nasā'ī II, p 77, vgl. Al-Dārimī p 318.

3) Der Grundsatz wird auch zumeist in Verbindung solcher gesetzlicher Fragen angeführt, um zu beweisen, dass eine gesetzliche Formel (z. B. die *manumissio* oder das *repudium*) nur dann eine praktische Folge hat, wenn sie mit der Intention, diesen Erfolg nach sich zu ziehen, ausgesprochen wurde. B. 'Atq nr 6. Talāk nr 11 Ajmān nr 21. Hijal nr 1. Manākib al-ansār nr. 45 Abū Dāwūd I, p. 218 Al-Nasā'ī I, p 8, II, p 41 81, vgl. den Lehrsatz des Ibrāhīm al-Nachā'ī, durch welchen die *reservatio mentalis* bei Eidesleistungen ausgeschlossen werden soll, Al-Tirmidī I, p 253, 8 v u Man führt vom Imām al-Shāfi' an, dass das Nijja-hadīth in 70 gesetzlichen Kapiteln Anwendung findet, bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 165, nr 1362

4) So z B wird gefolgert, dass nach diesem Grundsatz die Intention ein Versprechen einzulösen, die Sündhaftigkeit der Unterlassung desselben aufhebt, Al-Tirmidī II, p 105 Man findet solche casuistische Anwendungen dieses Principes bei Al-Nawawī, Tahqīb p. 729 Al-Kastallānī IV, p. 347 ff.

5) Dort scheint ihn besonders der Kāfī Jahjā b Sa'īd al-Ansārī (st 143) propagirt zu haben, von ihm soll denselben auch Mālik übernommen haben, Al-Tirmidī I, p 310, 14. Merkwürdig ist es, dass dieser Grundsatz auch im Muwatta' nur in der auf concrete Fälle angewendeten Form vorkommt, in abstracter Weise wird derselbe im Muw-text nicht überliefert, hingegen findet er sich mit ausdrücklicher Zuruckleitung auf Jahjā b Sa'īd bei Shejb. p 401 am Schlusse des Bāb al-nawādir Derselbe Shejbānī führt die Nijja-tradition auch in seinem Werke über das Kriege-recht an (Wiener Jahrb der Literatur Bd. XL, p 49, nr 6).

6) Nach Abū Hanifa ('irākische Richtung) wird die Nijja für die Gültigkeit der *manumissio* oder des *repudium* nicht gefordert, Al-Kastallānī IV, p 349.

Aegypten“ war derselbe bekannt¹ Erst durch den eklektischen Zug der Traditionsverwendung in der spätern Zeit ist er in das gemeine Ḥadīth eingedrungen und ein maassgebender Grundsatz der muhammedanischen Rechtslehre geworden. „Es wäre erwünscht“, sagt der Basrenser ‘Abd al-Rahmān b. Maḥdī (st. 198), „dass wir diesen Satz in jedes Kapitel der Gesetzlehre (bāb) einfügen“.²

III.

Das Beispiel der Nijja-tradition sollte dazu dienen, den Lesern anschaulich zu machen, wie die particularistischen Lehren einzelner Provinzen durch den Verkehr, der zur Entstehung der Sammlungen führte, im III. Jahrhundert zu maassgebenden Lehren für den gesamten Islam wurden. Die kanonischen Sammlungen — wir müssen dies hier vorwegnehmen — sind keine kritisch gesichteten und methodisch angeordneten Compilationen von Ḥadīthen, welche die Sammler aus einer vorhandenen Literatur auswählten. Die Ḥadīthe, aus welchen die Verfasser eine Auswahl trafen, jene viele Tausende von Sätzen, aus welchen sie das nach Maassgabe ihrer kritischen Grundsätze Gultige zusammenstellten, waren von ihnen selbst auf grossen Reisen zusammengebracht Al-Buchārī hat in allen Theilen der muhammedanischen Welt an 1000 Scheiche ausgenutzt;³ es war dann seine Aufgabe, ihre und ihrer Gewährsmänner Glaubwürdigkeit zu prüfen und den Weizen von der Spreu zu sondern. Dasselbe gilt von den übrigen Autoritäten der in Sammelwerken verarbeiteten Traditionsliteratur.

Das Emporkommen dieser Literatur brachte keinen Abschluss in die selbstthätige Sammelarbeit, welche nur durch die Talab-reisen gefordert werden konnte. Man wollte nicht nur aus Büchern lernen. Die Bücher sind für den praktischen Gebrauch; wer das Verdienst des Suchens nach den Worten des Propheten erlangen will, muss dieselben „vom Mund der Träger“ erjagen. Einige der oben angeführten Beispiele beziehen sich ja auf jene Zeit, in welcher die systematischen Werke bereits im Verkehre waren. Abū ‘Abdallāh ibn Manda (st. 395) brachte — so wird in überschwanglicher Weise berichtet — vierzig Kameellasten⁴ Hefte und Aufzeichnungen von

1) Ibn Hibbān bei Al-Gurġānī, Einleitung zu Al-Tirmidī (Dehl 1849).

2) Al-Tirmidī I, p 310, 14.

3) Tahdīb p. 93

4) Ueber diese Art der quantitativen Bestimmung in der Literatur siehe Beiträge zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit Heft 3, p 39 f. Wīkr ba’īr ist in solchen Bestimmungen (vgl. Ag XIX, p 34, 14, wīkr buchtī, Abū-l-Maḥāsīn I, p. 535, 7) nicht immer s. v. a. Kameellast, d. h. was ein Kameel tragen kann, sondern so schwer wie ein Kameel, s. Ag XV, p 128, 4 5

seinen Reisen mit nach Hause. Der Titel *Chattām al-raḥḥālīn* „Beschlüsser der Reisenden“¹ will nicht besagen, dass mit ihm diese Art des *Ṭalab al-ḥadīth* aufhört, sondern er deutet nur auf den ganz vorzüglichen Rang hin, der dem *Ibn Manda* unter den Pflegern dieser Studienart zukommt. Bis in die späten Jahrhunderte hinein gehört es zur Ambition des frommen *Muḥammedaners*, „Träger des *Ḥadīth*“ zu sein. Zu einem solchen wird er nicht durch das eifrige Studium der Literatur, sondern durch das unmittelbare Uebernehmen der *Ḥadīth*e von anderen „Trägern“ desselben.

Je mehr Material an alten und jüngeren *Ḥadīth*en bereits aufgehaut war, desto mehr musste sich der Eifer des *Ṭalab* auf Exotisches richten. Man wird darüber nicht staunen, dass Leute, welche im Besitz solcher exotischer Traditionen waren, um deren Erwerbung Lernbegierige die weitesten Reisen und die damit verbundenen Muhen nicht scheuten, ihre Waare nicht aus lauterer Frömmigkeit um Gottes willen preisgaben, sondern ihr Privilegium, diese Ueberlieferungen in glaubwürdig erscheinender Form zu besitzen, zum Gegenstand des Gelderwerbes machten. Schon in alterer Zeit finden wir missbilligende Bemerkungen gegen jene, welche die religiöse Belehrung zum Mittel des Gelderwerbes machen. *‘Ubāda b al-Ṣāmit* unterrichtete die *Ahl al-ṣoffa* im Koran, einer seiner Schüler sendet ihm einen Bogen als Lehrhonorar. Der fromme Lehrer wendet sich an den Propheten mit der Frage, ob er dies Geschenk mit der Absicht annehmen dürfe, den Bogen im Religionskriege zu benutzen. „Wenn du Lust verspürst — lässt man den Propheten antworten — dir ein Halsband aus Höllengluth anzuschaffen, so magst du das Geschenk annehmen“.² Als der Koranunterricht eine Quelle für den Lebensunterhalt professioneller Schulmeister zu werden begann, war man nicht verlegen, Autoritäten für die Zulässigkeit der Annahme materiellen Lohnes zu finden.³

Sehr früh begann die *Ḥadīth*-mittheilung zur Waare herabzusinken. Die *Ṭalab*-reisen förderten die Geldgier derjenigen, welche dem Volke vorspiegeln konnten, Quellen des *Ḥadīth* zu sein; mit der wachsenden Nachfrage wuchs auch der Eifer, für die gelieferten *Ḥadīth*e in klingender Munze bezahlt zu werden. Schon im II Jahrhundert kann uns *Shu‘ba* folgende Scene vorführen: Ich sah den [*Jazīd b Sufjān*] *Abū-l-Muhazzam* in der Moschee des *Thābit al-Bunānī* auf dem Boden kauern, hätte ihm jemand zwei Pfennige angeboten, so wurde er dafür siebenzig *Ḥadīth*e überliefert haben.⁴ Nichts-

1) *Ṭab Huff*, XIII, nr. 29.

2) *Abū Dāwūd* II, p 62, dieselbe Phrase in anderem Zusammenhang *Al-Tirmidī* I, p. 124. vgl *Abū-l-Mahāsīn* I, p 541, 13

3) vgl die Beweise in *Ahlwardt's Berliner Katalog* I, p 53* 168^b.

4) *Ibn Kutejba* ed. *Wustenföld* p 252, 1

destoweniger begegnen wir diesem Ḥadīth-bettler als Autorität in den kanonischen Sammlungen; derselbe will zehn Jahre in Gesellschaft des Abū Hurejra gewesen und in der Lage sein, in dessen Namen Aussprüche des Propheten weiter zu verbreiten¹ Ernste Leute missbilligen im Sinne der Ueberlieferung älterer Zeiten die Habgier der Traditionsträger und eifern gegen jene, welche für das „Ḥadīth des Gesandten Gottes nehmen“ (ja'chudūna).² Selbst die „alten Bücher“ werden zu diesem Zweck als Autoritäten der Missbilligung angeführt. „Allim maḡḡānan kama 'ul-limta maḡḡānan“ (Lehre unentgeltlich, so wie du unentgeltlich unterrichtet wurdest), dieses Gesetz wird aus jenen Büchern — nicht ohne Grund³ — citirt. „Unter dem Strassenpöbel (al-ḡauḡā')⁴ sind Leute zu verstehen, welche Ḥadīthe niederschreiben, um das Geld der Menschen an sich zu reißen“⁵ Der Theosoph Abū Sulejmān al-Dārānī führt das Schreiben der Ḥadīthe unter jenen Dingen an, welche materiell angelegte Menschen zu ihrer Bereicherung benutzen⁶ Alles dies war eine Folge der weiten Reisen, welche manche Menschen behufs Erlangung neuer Ḥadīthe unternahmen.

Aus der muhammedanischen Literaturgeschichte könnte man viele Beispiele für die ganz eigenthümliche Art anführen, wie solche Reisende das Erjagen neuer Ḥadīthe zu betreiben pflegten Abū-l-Ḳāsim b. 'Abd al-Wārith al-Shīrāzī (st. 485) kommt auf einer Reise von Bagdād gen Mosul nach der Ortschaft Ṣarīfūn im 'Irāḳ (in der Nahe von 'Okbarā). Er übernachtet in der Moschee des Ortes Am andern Tage verrichtet Abū Muḥammed al-Ṣarīfīnī den Gottesdienst Nach Beendigung desselben tritt unser Reisender an den Vorbeter heran und fragt ihn, ob er wohl etwas Ḥadīth gehört habe. Abū Muḥammed erwidert, sein Vater habe ihn dem Abū Ḥaṣṣ al-Kattānī und Ibn Ḥabbāba sowie anderen Traditionserzählern zugeführt; von ihnen habe er manches gehört und er besitze auch Hefte, die er nachgeschrieben. Gerne fand er sich auch bereit, diese Hefte dem Reisenden vorzulegen. Als dieser die Hefte durchsah, fand er darunter eins, das die Traditionen des 'Alī b. Ḡa'd (st. 230) vollständig enthielt. Dieses Heft las

1) Al-Tirmidī I, p. 194. 241.

2) Ḥaṭīb Bagdādī fol. 44* sind die hieher gehörigen Aussprüche gesammelt.

3) Der Satz kommt in der That in der rabbinischen Literatur vor Talm. bab. Nedārīm fol. 37* wird aus Deut. 4: 5 (ich habe euch gelehrt, wie mir Jahve, mein Gott, befohlen): mā anī bechinnām af attem nāmē bechinnām. Zwischen den verschiedenen Zweigen des religiösen Unterrichts werden dort Unterschiede gemacht.

4) vgl. Al-Mas'ūdī V, p. 87, 1.

5) Al-Damīrī II, p. 228 (s. v. al-ḡauḡā').

6) Al-Suhrawardī, 'Awārif al-ma'ārif II, p. 81 (Marginalausgabe zum Ihjā')

nun Abū-l-Kāsim mit dem Abū Muḥammed. Dann schrieb er nach Bagdād und berichtete den Leuten von seiner Entdeckung; die bagdāder Gelehrten reisten denn auch massenhaft nach Sarifūn, um die Traditionen des ‘Alī b. Ġa’d von dem einzigen Manne zu holen, der dieselben noch aufbewahrte.¹

Im Laufe der Zeit sinkt in Folge dieser Curiositätenkrämerei der Betrieb der Studienreisen vollends zum Sport herab. Ohne Verständniß für den Inhalt der Ueberlieferungen jagt man auf weiten Reisen der Erwerbung von Ḥadīthen nach, um sich dessen rühmen zu können und um im Isnād von einigen bisher unbekannten Sätzen vorzukommen. Dass dies Unwesen im III Jahrhundert bereits in voller Entfaltung begriffen war, können wir aus den oben (p. 138) mitgetheilten Angriffen der Rationalisten gegen die Traditionssammler ersehen. Ernste Theologen scheuten sich nicht, den Schwindel zu kennzeichnen, der von unwissenden Empfängern und raffinirten Ueberlieferern getrieben wurde, ein Unwesen, das im V. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint. Aus diesem Jahrhundert sind uns Mahnrufe von zwei bedeutenden muhammedanischen Theologen erhalten, welche einen tiefen Einblick in die Verhältnisse des Traditionswesens zu jener Zeit gewahren.

Der eine ist Abū Bekr Ahmed, genannt der Prediger von Bagdād (st 463), der zur Zeit des Verfalls seiner Wissenschaft sowohl in theoretischer als auch in praktischer Richtung sich berufen fühlte, der überhandnehmenden Leichtfertigkeit zu steuern. Von seiner praktischen Thätigkeit auf diesem Gebiete haben wir bereits oben (p. 154) ein Beispiel gesehen. Auf theoretischem Gebiete ist sein Werk „Al-kifāya fī ma‘rifat uṣūl ‘ilm al-riwāja“ ein Denkmal seines Eifers für die Reinigung des Ḥadīth.² In der Einleitung zu diesem Werke schildert er eingehend die Zustände der Hadithwissenschaft zu seiner Zeit. Er erzählt uns, wie die Zeitgenossen nur das Aufhaufen von Hadīthen und das Niederschreiben ihrer Sammlung als Zweck betrachten, ohne dabei die Quellen zu prüfen, auf welche ihre Errungenschaften zurückgeleitet werden. „Sie begnügen sich vom Hadīth mit dem blossen Namen und werfen sich mit Eifer auf das Niederschreiben alles Zusammengebrachten. Sie sind aber dabei unwissende Bucherträger,³ sie ertragen unsagliche Plagen, bereisen die entferntesten Lander, Mühe und Plage gelten ihnen nichts, sie sind immerfort im Anlangen und Aufbrechen begriffen, setzen ihr Leben und ihr Vermögen aufs Spiel, machen die furchtbarsten Schrecknisse durch, kommen in ihrer leiblichen Gesundheit herunter

1) Jākūt III, p. 385

2) In diesem Werke sind auch demselben vorangehende Monographien des Verfassers über verschiedene Fragen der Methodologie der Traditionswissenschaft angeführt.

3) vgl. oben p. 138

und magern völlig ab, indem sie ihre ganze Zeit mit dem Bereisen der Länder zubringen, um nur hohe Isnâde zu erreichen. Dies ist alles, mehr wollen sie nicht erreichen. Da „tragen“ sie denn von Leuten, deren Zuverlässigkeit nicht festgestellt ist, sie hören von Menschen, die man zur Zeugenaussage nicht zulassen möchte, sie holen ihre Beweise von Leuten, die nicht einmal selbst lesen können, was in ihren Heften geschrieben steht, die Methoden der Ueberlieferung nicht kennen und nicht einmal den Namen ihres eigenen Schejchs aussprechen können. Sie nehmen bewusst von offenbaren Sündern und Ketzern Ueberlieferungen an, wenn nur die Form gewahrt und das Isnâd recht hoch reichend ist. . . . Dies führt denn dazu, dass die Ketzer selbst die Gelehrten der früheren Generationen schmähen und dass sie den Weg der Angriffe gegen sie leicht finden“. Noch weitläufiger wird die Verachtung geschildert, welche die Leute, die dem Ḥadīth infolge der Lächerlichkeit jener Reisenden Geringschätzung entgegenbringen, zuletzt auch gegen das gesammte Ḥadīthwesen empfinden¹ Und auch die Richtung ihres Studiums kennzeichnet der Chatīb in den Worten: „Die meisten der Ṭahibī al-ḥadīth richten ihren Sinn vorwiegend auf das Fremdartige (al-ġarīb), nicht auf das allgemein Bekannte (al-mashhūr), sie hören am liebsten Befremdliches (al-munkar), nicht aber Anerkanntes (al-maʿrūf)“.²

Noch lebhafter schildert diese Verhältnisse der jüngere Zeitgenosse des baġdādischen Predigers, der vielerfahrene Al-Ġazālī (st 505). „Eine andere Art wissenschaftlicher Eitelkeit — so urtheilt er — ist die jener Menschen, welche alle ihre Zeit mit der Traditionswissenschaft zubringen, d. h. mit dem Hören von Traditionen und dem Sammeln der verschiedenen Varianten und weit zurückragender fremdartiger Isnâde derselben. Manche von ihnen haben die Ambition, die Länder zu bereisen, in persönlichen Verkehr mit den Schejchen zu treten, um dann sagen zu können: ich habe direct von X. oder Y. Traditionen übernommen, Z. wieder habe ich persönlich gesehen, und ich besitze auch Isnâde, wie sie kaum noch andere Leute besitzen. Diese Leute sind nur Textträger, sie wenden wenig Aufmerksamkeit dem Sinn und Inhalt des Ueberlieferten zu, darin ist ihr Wissen sehr mangelhaft; sie wollen nur überliefern, nichts anderes, und leben in dem Wahne, damit genug geleistet zu haben“. . . . Daraus folgt mancher lächerliche Umstand in der Bethätigung dieses angeblich directen Sammelns der Ḥadīthe. „Du siehst zuweilen Knaben im Hörsale des gelehrten Schejchs sitzen; die Tradition wird vorgelesen, der Schejch schlummert und der horende Knabe spielt Kinderspiele. Aber er hat die Tradition beim Schejch gehört und darüber erhält er eine schriftliche Bestätigung, und wenn er aufwacht,

1) Chatīb Baġdādi, Einleitung fol 2^b ff

2) ibid. fol 40^a.

masst er sich das Recht an, die betreffende Tradition als Mittelglied in der Traditionskette weiter zu verpflanzen. Und auch die Erwachsenen, die Traditionen hören, sind oft nicht anderer Art und erfüllen die Bedingungen des richtigen Hörens nicht. . . Wenn ein solches Hören zur Fortpflanzung der Worte des Propheten genügen sollte, so mussten auch Wahnsinnige, Kinder in der Wiege und andere bewusstlose Wesen, die zufällig beim Hersagen von Traditionen anwesend sind, als Traditionsvermittler anerkannt werden“.¹

Man kann aus diesen zeitgenössischen Schilderungen sich eine Vorstellung davon bilden, welches ergiebige Feld für Renommisten und Grosssprecher sich hier eröffnete. Hätte man sich die Mühe gegeben, wie ein Feind des Ibn Dihja (st 633) sich dies nicht verdriessen liess, bei jenen Schejchen anzufügen, von denen die von ihren Reisen Heimkehrenden Ḥadīthe anführten, so hätte man wohl häufig die Auskunft erhalten, die Ibrāhīm al-Sanhūrī von den vorgeblichen Schejchen des Ibn Dihja erhielt: dass dieser niemals bei ihnen gewesen sei.² Wenn wir in Betracht ziehen, wessen die feindliche Kritik auf diesem Gebiete achtbare Gelehrte beschuldigt, so können wir daraus folgern, welche Kniffe man auf Grund von Erfahrungen in den Kreis der Möglichkeiten einbeziehen konnte. Dies zeigt uns z. B. Ibn al-Ğauzī's Urtheil über die Reisen des ‘Abd al-Karīm al-Sam‘ānī aus Merw (st 563), des Verfassers des Kitāb al-ansāb. Von diesem Gelehrten wird berichtet, dass er „viel Ḥadīth hörte, grosse Reisen unternahm, um dieselben aufzusuchen, er hörte auch mehr, als je ein anderer gehört hatte. Er bereiste wiederholtemal ganz Transoxanien und Chorāsān, die Gebirgsdistricte, Isfahān, ‘Irāq, Mosul, Al-Ğazīra, Syrien und viele andere Länder. . . Er legte auch eine Liste seiner Schejche, jener Männer, bei denen er Traditionen hörte (Mashjacha)³ an; ihre Zahl übersteigt die Viertausend“.⁴ Der Histo-

1) Al-Ğazālī, Ihjā’ III, p. 374—376.

2) Zāhiriten p. 178

3) Ueber die Anlage solcher Listen, Mashjacha oder Thabt, Landberg im Amīn'schen Katalog nr 40, Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 54, man nennt dieselben auch Muğam al-Shujūch, Sprenger, ZDMG. X, p. 15 unten. Für den Umfang solcher Listen kann als Beispiel dienen Al-Kutubī, Fawāt al-wafāyāt II, p. 130, das Thabt des Kāsim b. Muhammed al-Ishbīlī (st 739) umfasste 24 Bände, vgl. Mağmū‘ igāzāt wathubūt, Ahlwardt's Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arab. Handschriften (Berliner königl. Bibliothek) nr. 75 = Berliner Katalog I, p. 92, nr 288 vgl. auch die in ZDMG. VIII, p. 579, 1 verzeichneten Hschu der Leipziger Universitätsbibl. Mashjacha-werke mit Bezug auf den Umfang der von einer Autorität umfassten Ueberlieferungen (masmū‘āt) wurden zuweilen von Späteren verfasst, so verfasst der Kadī ‘Ijād die Mashjacha anderer Leute, Jākūt III, p. 529 ult. IV, p. 37 penult.

4) Ibn al-Athīr XI, p. 134 ann 563

riker, dem wir die eben angeführte Notiz über Al-Samʿānī entnehmen, fügt den biographischen Daten folgende Bemerkung hinzu: Abū-l-Farag ibn al-Ġauzī (st. 597), der sich in einigen seiner Werke mit der Brandmarkung von Falschern und Fälschungen abgiebt, sagt von diesem Gelehrten, dass er in Bagdād einen Schejch bei der Hand nahm, mit ihm auf das jenseitige Ufer des Flusses Nahr ʿIsā hinüberging und dann nach seiner mit ihm gepflogenen Unterredung verkündete: Der Schejch N hat mir in Mā warā-l-nahr (jenseits des Flusses, gewöhnliche Benennung Transoxaniens) tradirt etc. Ibn al-Athīr nennt diese Bemerkung des Kritikers eine geschmacklose Verdächtigung, da Al-Samʿānī nachgewiesenermaassen im richtigen Mā warā-l-nahr wirklich gewesen ist und sich den Umgang mit allen dort lebenden grossen Traditionsgelehrten zu Nutze gemacht hat; er habe es gar nicht nöthig gehabt, in Bagdād die ihm zugemutheten Schwindeleien zu betreiben. Sein Verbrechen in den Augen des parteischen Ibn al-Ġauzī bestehe darin, dass jener Shāfiʿite sei, während er selbst sich an eine andere Autorität (Ibn Ḥanbal) hält und niemand als die ḥanbalitischen Gottvermenschlicher¹ Gnade vor ihm finden.²

Wie wir nun immer über die Anklage des Ibn al-Ġauzī denken mögen, so kann sie uns jedenfalls als lehrreiche Andeutung dafür dienen, dass zu jener Zeit hinsichtlich der Traditionsreisen und der von denselben heimgebrachten Ausbeute sowohl in formeller als auch in materieller Beziehung viel Schwindel und lügenhafte Prahlerei vorgekommen sein mag. Gar mancher Abū Zejd al-Sarūġī wird auf abenteuerlichen Bettelreisen den Ḥadīth-sammler und -verbreiter vorgestellt haben.

IV.

Das VI. Jahrhundert fuhrte in das wissenschaftliche Leben der muhammedanischen Welt eine Institution ein, welche berufen gewesen wäre, jene Talabreisen, von deren Tendenz und deren Auswüchsen wir bisher gesprochen haben, in den Hintergrund zu drängen. Es gab bisher keine besonderen Schulen für die Ḥadīthwissenschaft. Der systematische Unterricht war zumeist auf das praktische Fikḥ und seine Maḏāhib gerichtet, das Ḥadīth musste man auf Reisen erwerben. Die allererste Specialhochschule für Ḥadīthwissenschaft (Dār al-ḥadīth) verdankte im VI. Jahrhundert ihre Errichtung dem frommen Sinn des Nūr al-dīn Maḥmūd b. Abī Saʿīd Zengī (st. 569), der in Damaskus seinen Namen durch die Gründung der Nūrīyya-

1) vgl. ZDMG. XLI, p. 63.

2) Ibn al-Athīr ist überhaupt nicht gut auf Ibn al-Ġauzī zu sprechen, wie man X, p. 244, 256. XI, p. 167. XII, p. 71 ersehen kann; auch in der letzterwähnten Stelle macht er ihm den Vorwurf der parteiischen Gehässigkeit gegen Nichtḥanbaliten.

academie verewigte, welche die Bestimmung hatte, ein Dâr al-ḥadîth, eine Fachhochschule für Traditionswissenschaft zu sein. Der Verfasser der Monographie der alten Chalifenresidenz, Ibn 'Asâkir, wurde berufen, der neuen Hochschule durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit Glanz zu verleihen¹. Kaum einige Jahrzehnte später regte die Stiftung Nûr al-dîn's den Ejjûbidenfürsten Al-malik al-kâmil Nâsir al-dîn in Aegypten zur Nachahmung an; im Jahre 622 errichtete er in Kairo nach dem Muster der Damascener Schule ein Dâr al-ḥadîth, als dessen erster Professor der ehemalige Lehrer des Fürsten, Abû-l-Chaṭṭâb ibn Dihja berufen wurde. Nach kurzer Blüthe verfiel aber diese Anstalt infolge der politischen Zustände, welche dem Fortbestande solcher Anstalten nichts weniger als günstig waren. Im IX. Jahrhundert sass, wie uns Al-Makrizî in einem nach aller Wahrscheinlichkeit durch parteiliche Befangenheit getrübbten Urtheile² berichtet, auf dem Katheder des Ibn Dihja „ein Jungling, der mit einem Menschen nur die äussere Form gemein hatte und von dem Vieh nur durch die Sprachfähigkeit unterschieden werden konnte; so ging es einige Zeit, bis dass die Vorträge an dieser Schule so gut wie gänzlich aufhörtent³“. Vier Jahre nach der Madrasa Kâmilijja (626) ersteht auch in Damaskus wieder ein neues Dâr al-ḥadîth, die Madrasa Ashrafiyya,⁴ deren Thätigkeit durch die Berufung des Ibn al-Ṣalâh al-Shahrzûrî, Verfassers einer vielgelesenen Einleitung in die Traditionswissenschaften,⁵ inaugurirt wurde. Auch Al-Nawawî gehörte zu den Professoren dieser Academie.

1) Wustenfelf, Die Academies der Araber und ihre Lehrer p. 69. Einer Mittheilung des Herrn Hartwig Deienbourg entnehme ich die Notiz, dass 'Abd al-Bâsiṭ (Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Supplém. arabe nr. 2788, fol 4^b) die Lehrer dieser Hochschule bis zu seiner Zeit aufzählt.

2) Zur Zeit des Makrizî lebte Kamâl al-dîn b. Muḥammed (st 874), gewöhnlich Imâm al-Kâmilijja genannt (vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 77, 31 602, 8), der in der religiösen Literaturgeschichte als Verfasser eines Commentars zu dem Minhâg al-usûl des Bejdâwî bekannt ist; Handschriften dieses Werkes sind im Kairoer Katalog II, p. 248 f. verzeichnet.

3) Al-Makrizî, Chiṭaṭ II, p. 375.

4) Wustenfelf l. c.

5) Unter dem Titel 'Ulûm al-ḥadîth (H. Ch. IV, p. 249) Handschriften dieses Werkes im British Museum, Katalog nr. 1597. 1598 (p. 721^b ff), Universitätsbibliothek St Petersburg nr. 120 u. d. T. Usûl al-ḥadîth (Baron v. Rosen). Wie beliebt und wie vielfach benutzt dieses isagogische Werk war, dafür ist das beste Zeugnis der Umstand, dass man dasselbe zum Gegenstand eingehender Studien machte und daraus wiederholt Compendien, ja sogar versicirte Bearbeitungen verfasste. Diese Literatur behandelt in eingehender Weise Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 6 ff nr. 1037—1048, vgl. p. 16 ff nr. 1064—1068. Einen Auszug von 'Alâ al-dîn al-Bâgî (st 714) erwähnt Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 75, das Compendium

Von langer Dauer war keine dieser Hadith-hochschulen;¹ sie konnten ja nur der Wissenschaft des Islam dienen, für den Erwerb war das Fikhsstudium, durch welches man zu öffentlichen Aemtern und Functionen abgerichtet wurde. Aber auch den Tausenden von Traditionsbeflissenen genügten solche Hochschulen nicht. Sie waren nicht geeignet, den Heissunger der *Ṭāḥibīn* nach selbsteigenem Zusammentragen des geheiligten Materials zu befriedigen. Da musste man von Hunderten von Scheichen gehört haben; dies konnten die *Dār al-ḥadīth* mit ihren berühmten Professoren nicht ersetzen. So sind denn diese einst berühmten Unterrichtsstätten eingegangen, der Geist des spätern Islam besass nicht die lebende Kraft, sie zu erhalten und aus ihnen Nutzen zu ziehen.²

V

In diesem Zusammenhange haben wir noch einige Worte über das *Iğāza*-wesen im Islam zu sprechen, eine Einrichtung innerhalb des literarischen Lebens, welche sowohl hinsichtlich ihrer normalen Gestaltung als auch hinsichtlich ihrer Auswüchse eine Specialität der muhammedanischen Gesellschaft ist und keine Analogie in irgend einem andern Kreise findet. Im allgemeinen können wir diesbezüglich auf die durch Sprenger zusammengetragenen Materialien und die daran geknüpften Ausführungen³ verweisen. Einen weiten Blick auf das *Iğāza*-wesen ermöglicht jetzt am besten das grosse Material, welches die kgl. Bibliothek in Berlin auf diesem Gebiete des muhammedanischen Studienlebens vereinigt, und die lehrreiche Bearbeitung, welche Ahlwardt diesem Theile der Berliner Sammlung in einem besondern Buche seines „Verzeichnisses“ unter dem Titel „Studiengang und Lehrbriefe“ hat angedeihen lassen.⁴

von Badr al-dīn al-Kinārī (st 733) Hschr Brit. Mus. nr. 191, II, von 'Imād al-dīn ibn Kathīr (st 774), Houtsma's Catalogue Brill 1889, p. 132, nr. 782, die versifizierte Bearbeitung vom syrischen Kādī al-kuḍāt Muḥammed b. Sa'āda (st 693) ibid p. 182, von 'Abd al-Raḥmān al-Kurḍī (st 806) bei Wustenfeld I c p. 103. Al-Mugaltā'ī (st. 762) schrieb verbessernde Glossen unter dem Titel *Iṣlāḥ Ibn al-Ṣalāḥ*, woran sich Studien späterer Gelehrten anschlossen (Hschr Brit. Museum nr. 1598).

1) Ausser den oben erwähnten *Duwar al-ḥadīth* gab es noch verschiedene andere in Damaskus; man findet ein Verzeichniss derselben in Michael Meschāka's Cultur-Statistik von Damaskus, übersetzt und bearbeitet von Fleischer, ZDMG VIII, p. 356 = Kleinere Schriften III, p. 318. Die meisten derselben sind jedoch ganz unbedeutend und haben keine wesentliche Spur in der Geschichte der muhammedanischen Wissenschaft hinterlassen.

2) vgl. Kremers Aegypten II, p. 275

3) ZDMG. X, p. 9 ff

4) Bd. I, p. 54—95, vgl. auch Houtsma, Catalogue Brill 1889, p. 134 ff. nr. 795—805

In der Igâza haben sich jene auf das Erlangen von Ḥadīthen begierige Muhammedaner, denen das Unternehmen grosser Reisen unthunlich schien, oder welche, wenn sie auch die Talab-reise unternahmen, den zur unmittelbaren Uebernahme der Ḥadīthe nöthigen längern Aufenthalt am Wohnorte des „Trägers“ der Ḥadīthe auszuführen nicht im Stande waren, ein Surrogat geschaffen, welches ihnen ermöglichen sollte, ohne jenen längern unmittelbaren Verkehr mit dem Scheich von demselben Ḥadīthe übernehmen und im Anschluss an seinen Namen verbreiten zu können. Sie erwerben nämlich von dem Scheich für ein von ihm empfangenes oder gar ihm nur vorgelegtes Heft, welches seine Ueberlieferungen enthalten soll, die Erlaubniss (igâza)¹ der Weiterverbreitung in demselben Sinne, als ob sie den Inhalt in unmittelbarem mündlichen Verkehr von ihm übernommen hätten. Ein Uebergang vom Uebernehmen der Traditionen durch lebendige mündliche Mittheilung zur Igâza ist in jener Art der Mittheilung vermittelt, welche man Munâwala (Ueberreichung) nennt. Statt einer Definition dieser Art der Traditionsübernahme wollen wir ein Beispiel für dieselbe anführen, welches die charakteristische Eigenthümlichkeit der Munâwala in sich schliesst. Mâlik b. Anas pflegte seinen Schülern und Zuhörern eine Sammlung von niedergeschriebenen Texten, die er zusammenband, vorzulegen und ihnen zu sagen: Hier sind die Texte, die ich niedergeschrieben, richtiggestellt und im Anschluss an meine Vorgänger verbreitet habe; so verbreitet denn dieselben weiter in meinem Namen. Er erlaubte ihnen vor Traditionen, die sie auf diese Weise empfangen, die Formel haddathanâ zu gebrauchen, als ob ihnen diese Ueberlieferungen von Wort zu Wort mündlich mitgetheilt worden wären.² Mâlik war mit dieser Auffassung der Traditionenvermittlung zu seiner Zeit nicht vereinzelt. Von dem Vorgänger des Abû Jûsuf im Richteramte, Abû Bekr ibn Abî Sabra (st 162), wird berichtet, dass er für Ibn Gurejğ eintausend guter Traditionen, die er besass, abschrieb, und ohne dass dieselben durch den einen oder den andern vorgelesen worden wären, durfte sie Ibn Gurejğ mit der Formel haddathanâ weiterverbreiten.³ Die volle Gültigkeit der Munâwala scheint in alten Zeiten nicht allgemein aner-

1) Der Verfasser des Muğmal fî-l-luğa, Abû-l-Husejn ibn Fâris, bietet eine gekunstelte Erklärung dieses Terminus (mitgetheilt bei Chaṭīb Bagdâdî fol 85^a = Taḳrīb fol 49^b), indem er ihn als Metapher erklärt istâğaztuhu wa'agâzani = ich habe von jemand Wasser (vgl. ġawâz al-mâ') zur Trankung meines Viehes und meines Feldes verlangt und er hat mich mit Wasser versorgt; der Tâlib al-'ilm verlangt in demselben Sinne die Mittheilung von Traditionen und der Besitzer derselben „trankt“ ihn gleichsam damit

2) Anmerkungen zu Ibn Hishâm II, p 115

3) Ibn Kutejba ed Wustenfelf p 246

kannt gewesen zu sein, denn Al-Buchârî¹ fühlt sich noch veranlasst, die Vollgültigkeit derselben in einem besondern Paragraphen seiner Sammlung durch die Sunna der ältesten Zeit zu rechtfertigen.

Die Igâza geht über die Liberalität der Munâwala einen Schritt hinaus. Bei jener ist nicht einmal die persönliche Anwesenheit des Empfängers und die körperliche Uebergabe der abgeschriebenen Texte durch den Râwî erforderlich.² In den älteren Zeiten war die später sich entfaltende Zügellosigkeit des Igâza-wesens noch nicht durchgedrungen; man forderte mindestens das persönliche Erscheinen des Uebernehmers. Wie dies im II.—III. Jahrhundert geschah, zeigt uns folgende Darstellung. In Cordova lebte damals der als Fakîh Andalusiens geltende ‘Abd al-malik b. Ḥabîb al-Sulamî aus Elvira (st. 238), Commentator des Muwaṭṭa’, unter dessen ausgezeichneten Schülern auch Baḳî³ b. Maḥlad⁴ al-Ḳurṭubî genannt wird. Die Weise, auf welche dieser Ibn Ḥabîb in den Besitz seiner Traditionskunde gelangte, kennzeichnet der auf ihn bezügliche Ausspruch des Ibn Waḍḍâh: „‘Abd al-malik b. Ḥabîb suchte mich auf und brachte eine Ladung von Büchern mit, welche er mir mit den Worten vorlegte ‘Dies ist, was du in der Wissenschaft geleistet hast. Ertheile mir die Igâza, alles dies weiter zu lehren!’ Ich that ihm den Gefallen; aber persönlich hat er nie einen Buchstaben von mir gehört und ich habe ihm auch nie etwas mündlich vorgetragen“.⁵ Im IV. Jahrhundert war es nicht mehr allgemein als nothig befunden, für den Empfang einer Igâza persönlich zu erscheinen. Sonst hätte Abû Darr al-Harawî (st. 434) nicht sagen können: „Ware die Igâza gültig, so würde das Reisen (al-riḥla) nutzlos sein“.⁶ Ein Lehrer dieses Abû Darr, der saragossaner Gelehrte Walîd b. Bakr al-Gamrî (st. 392) fühlte sich veranlasst, eine Schrift zu Gunsten der Zulässigkeit der Igâza als Form der Traditionsverbreitung zu schreiben.⁷

1) B. ‘Ilm nr. 8

2) Ibn Bashkuwâl p. 557, 6 v. u.: „Ich verkehrte mit ihm in Bona und er überreichte mir (nâwalanî) seinen Commentar zum Muwaṭṭa’. Später schrieb ich ihm aus Toledo und er ertheilte mir wiederholt die Igâza (aġâzanî) für dies Werk, er hatte nämlich nach unserer Begegnung verschiedenes hinzugefügt“. Nâwalanî = persönliche Uebergabe, aġâzanî = die Uebergabe in absentia. Das Beispiel ist aus dem Anfang des V. Jahrhunderts (405).

3) Das Takî der Ausgabe ist an mehreren Stellen des Textes und im Namenregister in Baḳî zu verandern.

4) Bei dieser Gelegenheit moge das Muchallid in meinen Zâhiriten p. 115 corrigirt werden.

5) Jâkût I, p. 349.

6) Ibn Bashkuwâl p. 201.

7) Al-Makḳarî I, p. 714, 4.

In diesem Stadium beginnt das Igâzawesen bereits völlig das in weiten Reisen zu den Schejchen geübte Talab zu ersetzen. Und in der That gilt im V. Jahrhundert die Igâzaertheilung in absentia als völlig berechtigt und dem Simâf, dem unmittelbaren „Hören“, als völlig gleichgeachtet¹ Der von uns schon erwähnte Prediger von Bagdâd, ein Mann, der gewiss nicht leichtsinnig mit den Traditionen des Propheten umging, kann bereits die Liberalität im Igâzawesen als unbestrittene Thatsache erwähnen: „Im Sinne dieser Auffassung — sagt er — haben wir gesehen, dass alle unsere Schejche abwesenden Kindern (lu'atfâl al-ğujjab) die Igâza ertheilten, ohne auch nur nach ihrem Alter zu fragen oder sich die Ueberzeugung zu verschaffen, dass dieselben das genügende Verstandesvermögen (tamjiz) besitzen. Allerdings haben wir nicht gesehen, dass sie noch ungeborenen Kindern die Igâza ertheilt hätten, obwohl jemand, der auch soweit gegangen wäre, dies letztere zu thun, im Sinne der Analogie gar nicht uncorrect gehandelt hätte.“² Man ist versucht, diese letzteren Worte als Ironie gegen die überhandnehmende Zügellosigkeit aufzufassen. Selbst die bedeutendsten Männer des Islam figuriren von dieser Zeit ab sowohl als Igâzaertheiler als auch als Empfänger derselben in absentia. In dieser Weise erhielt Kâdî 'Ijâd (st. 544)³ die Igâza bezüglich des Werkes des Abû Bekr al-Tartûshî (st. 520, Verf. des Sirâğ al-mulûk)⁴ und Abû Tâhir al-Silafî ersucht von Alexandrien aus den in Mekka lebenden Al-Zamachsharî, in mehreren Sendschreiben an denselben, um ein Igâza-diplom bezüglich seiner sämtlichen Werke⁵ Der Vater des Ibn Challikân (VII. Jahrhundert) schreibt nach Chorâsân an Al-Mu'ajjad al-Ṭustî, um von diesem Gelehrten eine Igâza für seinen Sohn zu erwirken.⁶ Es finden sich bei diesem Fortschritt der Igâza-institution Leute, welche auf diese Weise empfangenes Material ohne besondere Bemerkung mit der Formel ḥaddathanâ weiter überliefern.⁷

1) Al-Fâzî, der Muḥaddith Isfahân (st. 532) Tab. Huff. XV, nr. 42. Gewissenhafte Tradenten machen allerdings den Umstand, dass sie oder ihr Gewahismann eine Mittheilung bloss auf dem Wege der Igâza erhielten, im Isnâd ersichtlich. achbaranî N. igâzatan. Abû-l-Fanağ al-Isfahânî hält diese scrupulösere Angabe selbst in seinen historischen Daten streng ein. Ag VII, p. 114, 12, 118, 3, 119, 12, 23 u. a. m.

2) Chatîb Bagdâdî fol. 89*.

3) Es ist bemerkenswerth, dass derselbe die Zulässigkeit der Igâza-ertheilung in absentia auch theoretisch verhandelt. Ahlwardt, Berl. Katalog II, nr. 1036, p. 6.

4) Al-Makkarî I, p. 519.

5) Ibn Challikân nr. 721 (VIII, p. 71 Wustenfelf).

6) ibid. nr. 762 (ed. Wustenfelf IX, p. 43).

7) Abû-l-Chattâb ibn Dihja (st. 633) in Tab. Huff. XVIII, nr. 16.

Der Werth, den man auf das Erlangen von Igâza's legte, führte diejenigen, welche um dieselben angegangen wurden, leicht auf den Gedanken, die Ertheilung solcher Erlaubniss zum Mittel des Gelderwerbes zu machen. Die materielle Verwerthung und Ausbeutung der religiösen Wissenschaft wird zwar theoretisch verpönt (vgl. oben p. 182); aber das öftere Auftreten der Frage ist ein starker Beweis dafür, dass die Igâza-ertheiler sich nicht abhalten liessen, für das bei ihnen erstrebte ideelle Gut klingende Belohnung einzuheimsen. Im VII. Jahrhundert war Mauhûb al-Ġazari (st. 675) veranlasst, in seiner Fetwâsammlung eine eigene Untersuchung darüber zu führen.¹

Wir haben aus einigen der oben angeführten Beispiele sehen können, dass die Igâza nicht nur für Ḥadithe, sondern auch für abgeschlossene literarische Werke gesucht und ertheilt wurde. Es bildet dabei keinen Unterschied, ob das betreffende Buch in die Klasse der religiösen oder der profanen, z. B. der philologischen Literatur gehörte.² Auch hinsichtlich der Bücher haben sich die Bedingungen der Weiterverbreitung unter denselben Formen gestaltet, welche bezüglich des Ḥadith-wesens gebräuchlich waren. Ein Buch, das man sich nicht in Form directer Ueberlieferung durch competente Mittelglieder, deren Kette bis zum Verfasser zurückreicht, zu eigen gemacht hat, besitzt man nur als wigâda:³ man hat es vorgefunden, aber nicht in authentischer Form gehört und aufgenommen. Die Bücher haben darum — wie wir dies an guten arabischen Handschriften von welcher Gattung immer, tagtäglich erfahren können — ebensolche Sanad's, wie die Ḥadithe; in jeder bessern alten Handschrift findet man Vermerke über die Liste von Lehrern und Hörern, durch deren ununterbrochene Vermittelung der vorliegende Text vom Verfasser bis auf den jeweilig letzten Besitzer oder Benutzer des Werkes gelangt ist. Auch dies bot demnach Gelegenheit für die Entfaltung des Igâza-sportes. Im Laufe der Zeit gehörte es zu den Ruhmestiteln eines rechten gebildeten Muslim, eine Unmasse von Igâza's von allen erdenklichen Verfassern, sowohl hinsichtlich der eigenen Werke der letzteren, als auch solcher Werke, für die sie selbst directe oder vermittelte Igâza's inne hatten, zu besitzen. Aus einfachen Anfängen⁴ entwickelt sich eine eigene Igâza-poësie; man druckte in gekünstelten Versen die „Erlaub-

1) Al-Suyûfî, Itkân I, p. 139.

2) Beispiele für solche Igâza's in Thorbeckes Einleitung zu Durrat al-gaw-wâs p. 14, 7, Derenbourg's Ausgabe des Kitâb al-îtibâr von Usâma b. Munkid p. 168 (dazu die Correctur Landbergs, Critica arabica II, p. 56), oder Hschr. der Leidener Bibl. nr. 1890 (7), Catalog. IV, p. 95 Igâza für Saḥîḥ Muslim.

3) vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856, p. 53.

4) Solche Poëme sind bereits im IV. Jahrhundert allgemein üblich, Chatîb Baġdâdî fol. 96^a f. theilt ein solches nazm mit der Jahreszahl 325 mit.

niss“ aus, die man jemandem zur Weiterverbreitung der Werke des Muğtız ertheilt¹

Dies reicht bis in die neueste Zeit hinein, und wie die weitesten Kreise des Islam von solcher Igāza-sehnsucht ergriffen sind, zeigt z.B. die Notiz, dass der Emir von Waregla sich vom Reisenden Al-‘Ajāshī, der im Jahre 1073 d. H. sein Gebiet durchreiste, eine Igāza ausstellen liess². Es ist leicht begreiflich, dass je mehr die Formel der Igāza zur Bedeutungslosigkeit herabsank, desto weniger Scrupulosität in Bezug des Kreises obwaltete, auf welchen ihre Geltung ausgedehnt wird. Der Reisende ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī ertheilt dem Muftī von Şejdā eine Igāza nicht nur hinsichtlich seiner sämtlichen bereits erschienenen Werke, sondern mit Bezug auf alles, was nachher von ihm erscheinen würde; und um dieselbe Zeit wurde bereits auch die Frage ernstlich verhandelt, wie es mit einer Igāza zu halten sei, welche nicht in wachendem Zustand, sondern im Traum ertheilt wird³. Will man das Igāzawesen bis auf unsere Zeit herab verfolgen, so möge man die Liste der Werke vergleichen, für welche unser Zeitgenosse Al-Bağama‘wī sich Igāza’s zu verschaffen strebte und wusste. Er hat darüber ein eigenes Buch verfasst, welches er auch drucken liess.⁴

1) Beispiele findet man bei Al-Makkarī I, p. 628, 715, 743 ff. Ein interessantes Specimen einer allgemeinen unumschränkten Igāza in Versen findet sich am Schlusse der Hschr. D. C. der Leipziger Universitätsbibliothek n. 262, vgl. noch Nicoll-Pusey, Catalog Oxon. p. 393 zu nr. 398. Proben für gewöhnliche Igāza’s in Prosa finden sich häufig, z. B. Chizānat al-adab I, p. 13, Meursinge’s Tabakāt al-mufasssīrīn p. 79.

2) Voyage d’El-‘Ajāshī trad. Berbrugger p. 54.

3) ZDMG. XVI, p. 664. 666 nr. 66.

4) Kaiho 1298 (Catalog. périod. Brill nr. 404).

Siebentes Kapitel.

Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadīth.

I.

Wir haben uns bisher mit dem Ḥadīth vorwiegend als Gegenstand der Ueberlieferung beschäftigt. Bevor wir nun daran gehen, dasselbe als Gegenstand der Literatur in Betracht zu ziehen, wollen wir einige Bemerkungen über die schriftliche Aufbewahrung des Ḥadīth (kitābat al-ḥadīth) im allgemeinen vorangehen lassen.

Nach Analogie des jüdischen religiösen Schriftthums — schriftliches und mündliches Gesetz — mit der in demselben herrschenden Anschauung von einem Verbot, das letztere der Schrift zu übergeben,¹ hat man sich lange Zeit in die falsche Vorstellung eingelebt, dass auch in der alten Generation des Islam die Meinung vorherrschte, dass zur schriftlichen Aufzeichnung ausschliesslich und allein der Koran bestimmt war, und dass neben demselben das Ḥadīth als mündliche Lehre einhergehen sollte, dessen schriftliche Abfassung von den Begründern desselben nicht in Aussicht genommen worden war. Diese irreleitende falsche Analogie, welche auch eine Reihe anderer fehlerhafter Vorstellungen im Gefolge hatte, hat sich einer gründlichen Untersuchung des Ḥadīthwesens als völlig unhaltbar erwiesen. Sprenger hat in seinem Versuche (1856) über „das Traditionswesen bei den Arabern“ eine grosse Fülle von Materialien an die Hand gegeben, welche den Aberglauben von der ursprünglichen Bestimmung des Ḥadīth zur Mündlichkeit aus der Welt zu schaffen geeignet waren.

Allerdings hatte diese unrichtige Vorstellung viele theoretische Vertreter unter den Muhammedanern selbst, welche — im Gegensatz zu den ihnen bekannten Thatsachen — ein theologisches Interesse an derselben hatten. Zur Festsetzung derselben trugen die alten Raʾj-schulen wesentlich bei

1) s. darüber Leop. Low, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden II, p. 132. Nehem. Brüll, „Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes“ Jahrb. f. jud. Gesch. u. Lit. II (1876)

mit ihrem Bestreben, in der freien Ausbildung des Gesetzes durch je weniger *leges scriptae* behindert zu sein. In diesem Kreise hat man denn auch verschiedene die Ansicht der Angehörigen desselben unterstützende Erzählungen¹ erdichtet, unter welchen eine Scene am Sterbebett des Propheten, in welcher ihre Auffassung klar zu Tage tritt,² am meisten hervorragt. Allgemein verbreitet und zu allen Zeiten anerkannt kann man diese Betrachtungsweise nicht nennen. Sonst hätten ja die Muhammedaner nicht Berichte aus alten Zeiten überliefert, aus welchen geradezu ersichtlich ist, dass der Prophet einige ausserkoranische Satzungen selbst niederschrieb und dass man andererseits sehr früh begann, ausserkoranische Aussprüche des Propheten aufzuzeichnen. Schon die Zeitgenossen Muhammeds lässt man damit beginnen. Abū Hurejra sagt einmal: Niemand kann dem Propheten mehr Hadīth nachsagen als ich, es sei denn 'Abdallāh b. 'Amr b. al-'Āṣī, denn dieser schrieb nach,³ ich aber schrieb nicht nach.⁴

Solche Nachrichten beweisen, dass die Aṣḥab al-hadīth die Annahme nicht von sich wiesen, dass schon in den ältesten Zeiten Aussprüche des Propheten niedergeschrieben worden seien. Und in der That haben wir im ersten Kapitel (p. 9 f.) eine Reihe von Angaben über die Existenz von Traditionen-Saḥīfa's einiger „Genossen“ betrachten können. Wie es immer um den literarhistorischen Werth dieser der Controle sich entziehenden Angaben stehen möge, wird die Annahme kaum abzuweisen sein, dass das Schreiben der Hadīthe bereits im ersten Jahrhundert als völlig unbedenklich erschien, da wir demselben am Ende dieses Jahrhunderts als fester unbestrittener Uebung begegnen. Dass in den Zeiten des Zuhrī die Ueberlieferung auf Grund geschriebener Hefte als etwas Selbstverständliches galt, haben wir anderer Gelegenheit bereits oben p. 38 sehen können. Ohne für die folgende Erzählung historischen Charakter zu beanspruchen, darf in diesem Zusammenhange der Bericht mindestens registriert werden, dass Al-Zuhrī, von dem man das vielseitigste Interesse für die verschiedenen Zweige der damaligen Kenntnisse rühmt,⁵ sich immerfort mit einer Masse von Kutub

1) Der Verpönung des Niederschreibens der gesetzlichen Normen dient auch ein im Muwatta' II, p. 374 überlieferter Bericht, wonach 'Omar ein Gesetz, das er niedergeschrieben hatte, auslöschten liess mit den Worten *lau raḍjaka Allāh akariaka*.

2) Zāhirīten p. 95

3) Man hat auf ihn insgesamt 700 Traditionen zurückgeführt, von denselben finden sich in beiden Saḥīhen nur 17, bei B. allein 8, bei M. allein 20, also von 700 Traditionen höchstens 45 von einigermaassen — wenn auch nur formell — ertraglicher Glaubwürdigkeit

4) Tahdīb p. 361 unten.

5) Darauf deutet der Ausspruch des Ibn Abī Zinād. Wu schrieben nur Sunna auf, aber Al-Zuhrī schrieb alles auf; wenn man einer Auskunft bedurfte, so konnte

umgab und dass er in dieser Umgebung Freunde und Familie vernachlässigte, so sehr, dass der Ehefrau dieses Bücherwurmes die bezeichnende Bemerkung nacherzählt wird: Fürwahr, lieber Mann, diese Bücher ertrage ich schwerer, als drei Nebenfrauen.¹ Wenn wir aus alterer Zeit von Kutub (Büchern) hören, so ist gewiss nicht an Bücher in literarischem Sinne zu denken. Man versteht darunter Scripta, überhaupt Aufzeichnungen, vielleicht Collectaneen, Sammlungen einzelner Sprüche, die der pietätsvolle Muhammedaner zu verschiedenen Zeiten gehört und zum Privatgebrauch der grössern Punctlichkeit wegen schriftlich aufbewahrt.² Ohne die Hadithe persönlich zu hören oder vorzulesen, pflegte man den Inhalt einer Sahifa einfach schriftlich zu übernehmen und denselben als vollgültiges überliefertes Material zu behandeln.³ Solche Kutub waren es auch, welche 'Abdallāh b. Lahf'a (st. 174 in Aegypten) angesammelt hatte und deren Verlust durch eine Feuerskatastrophe in den muhammedanischen Berichten so sehr bedauert wird, da die nach dieser Katastrophe erflossenen Mittheilungen 'Abdallāh's, welche sich nicht mehr auf schriftliche Grundlagen stützen konnten, nicht mehr jenen Grad der Glaubwürdigkeit besitzen, wie jene, welche auf die verloren gegangenen Collectaneen gestützt waren.⁴ Mālik b. Anas unterrichtete seine Schüler aus geschriebenen Texten; der Hörer las dieselben und Mālik machte corrigirende und erläuternde Bemerkungen.⁵ Mit der Zeit wird der Ausdruck: „schreibe ihm nach“ gleichbedeutend mit: er ist ein zuverlässiger Gewährsmann.⁶

II.

Nichtsdestoweniger kann aber nicht in Abrede gestellt werden, dass trotz der allgemein durchgedrungenen Praxis das Niederschreiben der Hadithe seine Gegner hatte. Dieser Widerwillen gegen das Schreiben hat aber nicht von allem Anfang vorgeherrscht, sondern ist die Folge später entstandener Vorurtheile. 'Abd al-Rahmān b. Harmala al-Aslamī (st. 145) musste eine

ich mich stets überzeugen, dass er das umfassendste Wissen unter den Menschen besitze. Al-Ġāhiz, Baġān fol 132*

1) Abulfeda, Annales I, p 456

2) Man vgl. viele Daten bei Sprenger, Mohammad III, p XCIV ff

3) Ibn Kutejba p. 246, 8 mit Bezug auf die erste Hälfte des II Jahrhunderts

4) Tahqīb p 365

5) Ein Beispiel findet man bei Muslim III, p 297. M. übernimmt von Jahjā b. Jahjā eine Mittheilung, die dieser von Mālik auf dem Wege des Vorlesens (der Schüler las) erhalten; dieselbe Mittheilung, welche Mālik im Muwaṭṭa' IV, p 60 niedergeschrieben hat

6) Mālik b. A. bei Al-Tirmidī I, p. 326, 7, vgl. II, p 261, 3

besondere Erlaubniss von seinem Lehrer Sa'id b. al-Musajjib dafür erwirken, dass er die ihm mitgetheilten Hadithe zu Papier bringen dürfe, weil ihn die Mangelhaftigkeit seines Gedächtnissvermögens zur genauen Bewahrung des Wortlautes ungeeignet machte¹. Jedoch werden jene Traditionsgelehrte,² welche „das Papier und Buch“ vermieden,³ in dieser Zeit und späterhin immer nur als Ausnahmen verzeichnet.

Der theoretische Streit, die in die Praxis nicht eingreifende Meinungsverschiedenheit, ob man das Hadith nur als Object des Gedächtnisses (aufz) bewahren dürfe, oder ob es gestattet sei, dasselbe unbedenklich niederzuschreiben, erstreckt sich weit über jene Zeit hinaus, in welcher bereits kritisch gesichtete Traditionssammlungen vorlagen, die unschwer zu dem Rang kanonischer Texte emporstiegen. Auch damals gab es noch immer Anhänger und Pfleger der mündlichen Traditionserlernung und -bewahrung. Sowie noch eine geraume Zeit, nachdem in der Staatsdruckerei in Bülâk und anderwärts in muhammedanischen Ländern die wichtigsten Texte des muhammedanischen Studiums im Druck erschienen waren, die conservativen Scheich's und Muğâwirin der Moschee Al-azhar nach wie vor beim Vortrag resp. Studium ihre vergilbten Manuscriptenhefte benutzten, so gab es auch nach dem Durchdringen der schriftlichen Traditionsverbreitung noch immer Menschen, welche, ob nun durch ein Bedürfniss nach Belehrung aus dem Munde von Autoritäten, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Gewahrsmanern berufen konnten, oder aber nur als eine Art von religiösem Sport nicht aufhörten, die alte Art der Traditionserlernung zu cultiviren. Das in einem frühern Kapitel dargestellte Interesse am unmittelbaren Talab al-ḥadith bietet eine Seite der hier erwähnten Thatsache dar. Eine andere Seite derselben wird uns durch Sentenzen, Epigramme und Berichte aus allen Jahrhunderten aufgezeigt, in welchen trotz der gegentheiligen Entwicklung der Literatur und des Studiums noch immer der hohe Werth des „Bewahrens der Wissenschaft im Herzen“ gegenüber dem „Bewahren derselben auf dem Papier“ scharf hervorgehoben und empfohlen wird.

Es stehen in dieser Beziehung zwei Gruppen von Urtheilen im Widerstreit gegen einander. Wir wollen bei der Darstellung derselben in die älteren Epochen dieses Streites zurückgreifen. Beide Parteien haben ihre Ansichten zunächst in Traditionsaussprüchen durch den Propheten selbst

1) Al-Zuikânî II, p 242 unten

2) Auf philologischem Gebiete ruhmte Abû Nuwâs in seinem Trauergedichte auf Chalaf al-ahmar von letztem walâ jakûnu isnâduhu 'am-l-suhuf. Ahlwardt, Chalaf p 416 (3: 16).

3) Wie z B Waki' b al-Ġarâh (st 129), Tahqîb p. 215, 11 Ishâk b Râhwejh (st 238) Tab Huff. VIII, nr. 19.

zum Ausdruck bringen lassen. Von der einen Seite lässt man den Propheten sagen: *lā taktubū ‘annī shej’an siwā-l-ḵur’ānī waman kataba shej’an faljamḥuhu*. d. h. „Schreibet von mir nichts nieder mit Ausnahme des Koran, wer aber etwas aufgeschrieben hat, der lösche es aus“. Von der andern tradirt Ibn Ġureġ folgenden Bericht des ‘Abdallāh b. ‘Omar. Er fragte den Propheten: „Soll ich die Wissenschaft fesseln?“ (*uḵajjid al-‘ilm*).¹ Der Prophet bejahte und auf die Frage, was darunter zu verstehen sei, gab er zur Antwort, dass er das schriftliche Festsetzen derselben verstehe. Und auch Ḥammād b. Salama erzählt, dass der Grossvater des ‘Amr b. Shu‘ejb den Propheten gefragt habe, ob er alles nachschreiben dürfe, was er von ihm hört. Der Prophet bejahte: „Gleichviel ob du etwas im Zorn oder bei gutem Humor sagst?“. Auch dies bejahte der Prophet mit der Bemerkung, dass er in jedem Zustande nur die Wahrheit sagt.² Abū Hurejra erzählt, dass ein Anṣārer beim Propheten sass und seine Mittheilungen anhörte, es war ihm aber unmöglich, etwas davon im Gedächtniss zu bewahren. Als er sich darüber beim Propheten beklagte, sagte dieser: Nimm deine rechte Hand zu Hilfe — dabei machte er die Bewegung des Schreibens.³ Durch die Erfindung solcher Traditionen⁴ haben die einander widersprechenden Parteien Argumente für ihre Ansichten schmieden wollen,⁵ ohne dass die eine oder die andere bemerkenswerthe Motive für ihre These beigebracht hätte. Die Gegner des Schreibens fuhren die Befürchtung an, dass das in Büchern niedergelegte Prophetenwort nicht mit der Ehrerbietung behandelt werden würde, wie es solchem heiligen Inhalt geziemt, und dass daher die Anfertigung solcher Bücher lieber unterlassen werden solle. Auch darauf wird hingewiesen, dass der Islam derselben Gefahr ausgesetzt sein könnte, wie die früheren Religionen, welche ihr Gotteswort vernachlässigen und sich den Büchern ihrer Gelehrten zuwenden; so könnte auch das Ḥadīth zum

1) Zu dem Ausdruck *ḵajjada al-‘ilm* vgl. *Fiagm hist arab* p. 297, 12. Der Ausspruch des Propheten ist auch in der kleinen Sammlung bei Al-Maṣṣūdī IV, p. 169, 2 angeführt, vgl. das Sprichwort: *ḵajjidū al-‘ilm bil-ktāba*; dasselbe wird als *muwallad* angeführt Al-Mejdānī II, p. 63 ult., mit demselben Wortlaute als Ḥadīth bei Al-Suyūṭī, *Muzḥḥ II*, p. 158, 8.

2) Ibn Kutejba, *Muḥtalif al-ḥadīth* p. 344.

3) Die Shi‘iten fuhren einen Ausspruch des Hasan b. ‘Alī an, in welchem die schriftliche Aufbewahrung anempfohlen wird. Al-Ja‘kūbī II, p. 269, 10. Dies hängt mit der oben p. 10 erörterten Erscheinung zusammen.

4) Al-Tirmidī II, p. 111.

5) Abū Dāwūd (II, p. 81), der selbst vielfach schriftliche Aufzeichnungen als Quellen seines Sammelwerkes benutzte, führt in seinen *Sunan* die das Aufschreiben verpönnenden Traditionen gar nicht an.

Nachtheil des Koran in späteren Zeiten vorgezogen werden.¹ Aber auch in anderen Formen, in selbständigen Sentenzen und Epigrammen bekämpfen einander die Anhänger der beiden Meinungen. Auf der einen Seite stehen allgemein verbreitete und anerkannte Sätze, wie z. B.

kullu 'ilmin lejsa fī-l-karṭāsī dā'a²

„Wissenschaft, welche nicht auf dem Papier ist, geht verloren“,

oder:

mā hufiza marra, wamā kutiba kaia

„Das im Gedächtniss Bewahrte ist vergänglich, das Aufgeschriebene ist dauernd“, und Lehrgedichte, welche demselben Gedanken dienen sollen.³ Den bewahrtesten Aṣḥāb al-ḥadīth gehören die Lehrsätze an, welche dem Schreiben günstig sind. Dem Traditionsgelehrten Al-Sha'bi wird der Spruch zugeschrieben: ni'ma-l-muḥaddithu al-daftar, d. h. „der beste Traditionsverbreiter ist das geschriebene Textbuch“.⁴ Dem Imām Ahmed b Hanbal: „Verbreite Ueberlieferungen nur nach geschriebenem Text“, „Das Buch überliefert am getreuesten“ (al-kitābu aḥfaẓu shej'in).⁵ In diesen Kreisen hat man gerne Erzählungen verbreitet, aus welchen ersichtlich werden sollte, wie sehr die Treue der Texte gefährdet ist, wie sehr dieselben Zusätzen und Veränderungen ausgesetzt sind, wenn sie bloss dem Gedächtnisse und der mündlichen Fortpflanzung überantwortet werden. In einer, freilich überaus lunkenden Vergleichung, sprechen sie von einer Perle, welche von einer Taube verschluckt und von derselben bald in vergrößerter, bald in verkleinerter Gestalt wieder herausgegeben wird. Der eine Ueberlieferer giebt die Perle des von ihm aufgenommenen Ḥadīth mit seinen eigenen Zusätzen wieder, der andere verkleinert den Umfang; nur wenige geben sie, wie Katāda, völlig unverändert wieder.⁶

1) Diese Argumente findet man vertäufelt in Al-Dārimī p 64—67 in einem eigenen Kapitel. Man lam jara kitābat al-ḥadīth; darauf folgt ein Kapitel über die gegenwärtige Ansicht: man racchasa fī kitābat al-'ilm. Unter den Argumenten geschieht auch Berufung auf Koran 20 54 ('ilmuhā 'inda rabbī fī kitābin). — Eine grosse Sammlung von traditionellen Beweisen beider Parteien hat schon 1856 Spienker veröffentlicht in seiner Abhandlung On the origin and progress etc (Journal of the Asiatic Society of Bengal Bd XXV, p 303—329). Die oben angeführten Stellen, welche in seiner Sammlung nach Chatīb Bagdādī mitgetheilt sind, sind hier, wie man aus den Nachweisen ersieht, aus älteren Quellen geschöpft. Chat Bagd. verfasste ausser den diese Frage behandelnden Abschnitten seines hier benutzten Werkes eine eigene Monographie über den Gegenstand: Kitāb takjīd al-'ilm, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 4, n 1035.

2) Fleischer, Catalogus librorum manuscriptorum Bibl Senat. Lips p 364a.

3) z B das bei Spienker, ZDMG X, p. 6, 4 Mitgetheilte

4) Al-Thā'libī, Syntagma ed. Valeton p. 10 ult

5) Tahḍīb p. 143

6) ibid p 510.

Den das Niederschreiben des Ḥadīth vertheidigenden Sentenzen stehen andererseits solche gegenüber, welche ausschliesslich das mündliche Verbreiten empfehlen und das Aufzeichnen missbilligen. Der soeben erwähnte Shā'bi scheint als der hervorragendste Vertreter der Billigung des Traditions-schreibens gegolten zu haben, denn an seinen Namen knüpft sich eine Sentenz der gegnerischen Schule. Al-Shā'bi nämlich hört von dem Chalifen 'Abd al-Malik ein Ḥadīth; da erbittet er sich die Erlaubniss, dasselbe niederschreiben zu dürfen; der Chalif aber entgegnet ihm: „Wir sind eine Genossenschaft, die niemandem etwas aufzuzeichnen erlaubt“ (naḥnu ma'sharun lā nukṭibu ahadan shej'an).¹ Und um die Mitte des III. Jahrhunderts zieht ein Zeitgenosse des Buchārī und Muslim, Abū 'Alī al-Baṣrī,² die Männer vor, welche

„Mit Anstrengung und Eifer ihr Ohr als Tintenfass betrachten und ihr Herz als das Heft, in das geschrieben wird,
„während die Forscher der Wissenschaft nichts anderes lernen, als was in Buchein verewigt ist“.

Aus dem IV. Jahrhundert hören wir die Stimme des Abū Sa'd 'Abd al-Rahmān ibn Dost.³

„Du musst im Herzen 'bewahren', nicht in Buchein sammeln
„Denn diese sind Gefahren ausgesetzt, welche sie vernichten,
„Das Wasser überschwemmt sie, das Feuer verbrennt sie,
„Die Maus zerfrisst sie, der Dieb stiehlt sie“.

Noch im VI. Jahrhundert empfiehlt der bekannte Historiker von Damaskus, Abū-l-Ḳāsim ibn 'Asākir (st. 571),⁴ die mündliche Art der Traditionsverbreitung:

„Mein Freund! strebe eifrig (Traditionen) zu erlangen, und empfang sie von den Männern selbst, (unmittelbar) ohne Unterlass
„Empfange sie nicht aus geschriebenen Aufzeichnungen, damit sie nicht von der Krankheit der Textverderbniss getroffen werden“⁵

Und so werden denn auch in der muhammedanischen Gelehrten-geschichte aus allen Zeiten Beispiele vom Hifz der Traditionen angeführt, die für unsere Begriffe geradezu fabelhaft erscheinen. Der Ḳādī von Mosul, Abū Bekr Muḥammed b. 'Omar al-Tamīmī (st. 355), soll die Texte von nicht weniger

1) Jākūt al-Musta'simī, Asrār al-hukamā' (Sambul 1300) p. 91

2) Al-Ma'sūdī VII, p. 329

3) Jātimat al-dahr IV, p. 306 = Al-Kutubī, Fawāt al-wafajāt I, p. 263 u.

4) Ibn Chalikān n. 452, V, p. 29.

5) Ich zahle hierbei nicht Aeusserungen wie Ṭab Huff XV, nr. 2 (ein Traditionsgelehrter schlägt in seinem Zorne jene, welche ihm nachschreiben); dieselbe soll ein Ausdruck der Bescheidenheit sein. Was bin ich, dass mir der Ḥifz nachschreibe?

als 200,000 Traditionen auswendig gewusst haben.¹ Viel Werth wurde auf die scrupulöse Treue im Bewahren der Texte gelegt und darauf, dass man selbst die geringfügigsten Momente derselben beobachte, z. B. dass man die Bindewörtchen wa und fa von einander unterscheide und nicht das eine überliefere, wenn man das andere gehört.² Aber schon sehr früh wurden solche Kleinigkeiten in der Textüberlieferung vernachlässigt. Solche Minuten bildeten sich mit dem Fortschritt der Traditionskunde als Fertigkeiten heraus, und waren den alten Zeiten, deren Lehrer sich mehr an den Inhalt hielten, als an das todte Wort, fremd. Die Vertheidiger der freieren Art der Ueberlieferung konnten sich auf Sufjān al-Thaurī berufen, der gesagt haben soll: „Wenn ich euch sage, dass ich so überliefere, wie ich es gehört habe, so nehmet dies nicht wörtlich, ich meine damit nur den Sinn“. Die anwachsende Masse des Traditionsstoffes machte es nicht lange möglich, allseits die buchstabliche Treue der Ueberlieferung obligatorisch zu fordern. Im IV. Jahrhundert wird constatirt, dass die meisten Huffāz hinsichtlich der textuellen Genauigkeit einer gewissen Freiheit Raum gaben und sich mit der Reproducirung des Inhaltes begnügen. Die Frage, ob ein mit inhaltlicher aber nicht mit wörtlicher Treue überliefertes Hadīth den Charakter eines correcten Ḥadīth beanspruchen dürfe (al-riwāja bil-māʿnā) — welche bereits im III. Jahrhundert aufgeworfen worden war³ — wird immer mehr eine actuelle Frage der Traditionswissenschaft. Während man im III. Jahrhundert (Muslim) die Gultigkeit inhaltlicher Ueberlieferung noch mehrfach beschränkt hatte⁴ und dieselbe nur auf Fälle auszudehnen geneigt war, welche bald nachher als unbedenklich erklärt werden, stellt im IV. Jahrhundert Abū-l-Lejth al-Samarqandī (st. 383) die Frage noch immer als controvers dar, entscheidet sich aber mit Berufung auf die Thatsachen der ältesten Periode für die liberalere Ansicht.⁵ Und die letztere scheint es gewesen zu sein, welche in der Wirklichkeit zur Geltung kam.⁶ Die Sprachgelehrten haben in Folge dieses Umstandes eine Scheu davor, überlieferte Hadīthtexte, da deren Wortlaut dem individuellen Einfluss des Ueberlieferers ausgesetzt ist, als sprachwissenschaftliches Beweismaterial zuzulassen; nur Ibn Mālik macht eine Ausnahme von dieser Bedenklichkeit.⁷ Leute, von

1) Tab Huff XII, nr. 32.

2) ibid. IX, nr 80

3) vgl. Al-Tirmidī II. p 335.

4) Muslim, Einleitung p 23

5) Bustān al-ʿarīfīn (Marginalausgabe Karo 1303), p 12

6) Die verschiedenen Meinungen findet man zusammengestellt bei Chaṭīb Bagdādī fol 48^b ff

7) Chizānat al-adab I, p 5—8.

denen man, wie von Ibn Bakir al-Baġdādī (st. 388) oder von Abū-l-chejr al-Isfahānī (st. 568), rühmen konnte, dass sie ausser den Texten (mutūn) auch die Isnād-kette aus dem Gedächtniss pünktlich herzusagen im Stande sind,¹ werden immer seltner. Im X. Jahrhundert kann Al-Makkarī (st. 1041) als letzten, der diese Fähigkeit besass, den andalusischen Gelehrten Abū 'Omar ibn 'Āt aus Xetava (st. 609) nennen.²

Umsomehr fühlte man das Bedürfniss, das Aufzeichnen der Ḥadīthe als frommen Act darzustellen und für dasselbe religiöse Normen festzusetzen. Aus der Reihe derselben — unter denen sehr genaue Vorschriften über die Setzung der diakritischen Punkte und sonstiger Lesezeichen eine hervorragende Stelle haben — wollen wir nur einige erwähnen, welche die Richtung des religiösen Sinnes der Muhammedaner charakterisiren. Wenn ein Wort wie 'Abdallāh b. X vorkommt, so muss man bestrebt sein, das Wort 'Abd auf dieselbe Zeile zu bringen, auf welcher das folgende Allāh geschrieben ist, damit nicht am Ende der einen Zeile das Wort 'Abd stehe und die folgende mit der blasphemisch aussehenden Gruppe beginne. Allāh b. X Desgleichen müsse die Gruppe Rasūl allāh ṣallā Allāhū 'alejhi in derselben Zeile zusammenhängend geschrieben sein, damit nicht eine Zeile etwa mit den Worten beginne: Allāh ṣ. l. 'a m.³

Aber man kann überaus häufig die Erfahrung machen, wie oft in Handschriften und Drucken gegen diese frommen Regeln gesündigt wird

1) Tab. Huff. XIII, nr. 19. XVI, nr. 14

2) Al-Maḳkarī I. p. 874, 10 v. u., vgl. seinen Zeitgenossen 'Izz al-dīn al-Mukaddasī (st. 613) Tab. Huff. XVIII, nr. 6

3) Taḳrīb fol. 53^b ff

Achtes Kapitel.

Die Ḥadīth-Literatur.

I.

Trotz der hervorragenden Stellung, welche die Momente des religiösen Lebens im Gemeinwesen des Islam einnehmen, sind es nicht diese religiösen Elemente, welche in der ersten Zeit der Entwicklung des muhammedanischen Reiches den Gang der Literatur bestimmen. Am Anfangspunkte der Literaturgeschichte des Islam steht — wir müssen da freilich vom Koran selbst absehen — nicht das religiöse, sondern ein nicht-kirchliches Schriftthum. Erst im II. Jahrhundert zeigen sich die Anfänge der kanonischen Literatur und in dieser Zeit gelingt es den alten Keimen, die für die Ausbildung derselben in der früher zurückgedrängten religiösen Gesellschaft vorhanden waren, ein gewisses Uebergewicht zu erlangen.

Die Gründe dieser Erscheinung liegen in der von einander verschiedenen Richtung der geistigen Strömungen der Umejjadenzeit einerseits und der ‘Abbäsidenzzeit andererseits. Dieselben Erscheinungen, welche den herrschenden Ton des höhern socialen und politischen Lebens erklären, sind es, welche den Wechsel der literarischen Bestrebungen beleuchten. Die umejjadische Herrschaft konnte in Folge des weltlichen Geistes, der sie durchdrang, mehr auf die Forderung weltlicher Literatur Einfluss üben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sammlung der heidnischen Poesie unter dem Einfluss von Umejjadenfürsten ihren Anfang nahm.¹ Zumeist waren es historische Kenntnisse, welche in der ersten Periode des Schriftthums im Islam ermuthigt und gefördert wurden. Denken wir nur daran, was die muhammedanischen Literaturhistoriker von der Thätigkeit des ‘Abīd b. Shariya

1) Ahmed ibn Abī Tāhir (st 280) bei Rosen, *Zapiski der archaeolog. Gesellschaft*, St. Petersburg, **III**, p. 268, 13, vgl. *Fihrist* p 91, 20; auch in der *Matenaliensammlung*, welche Wellhausen, *Reste arab Heidenthums* p 201 Anm. 2 hinsichtlich der Anfänge der Aufzeichnung der altarabischen Poesie geliefert hat, sind einige Daten enthalten.

erzählen. Die Aufzeichnungen dieses Sudarabers beschäftigen sich zwar viel mit biblischen Legenden und Erzählungen;¹ diese fallen aber für den Muhammedaner in das Gebiet des Ta'rich oder der Aw'ail, nicht in das Gebiet der religiösen, spezifisch muhammedanischen Literatur. Nur die Sammlung von Daten über den Lebenslauf des Propheten verbindet diese Literatur mit den eigentlichen religiösen Interessen. Welcher Art dies beginnende Schriftthum des I. Jahrhunderts war, kann aus der Gegensätzlichkeit gefolgert werden, in welche dasselbe zu der literarischen Strömung der darauffolgenden Epoche gesetzt wird. Diesen Gegensatz beleuchtet die historische Notiz, dass Muhammed b. Ishāk (st. 150) das Verdienst hatte, die Fürsten von der Beschäftigung mit Büchern, die zu nichts nutzen, abgezogen und der Beschäftigung mit den Eroberungszügen des Propheten, seiner Sendung und dem Beginn der Weltschöpfung zugewendet zu haben.² Sofern diese Notiz auf Kenntniss wirklicher literarischer Verhältnisse beruht, können wir das Ueberwiegen des profanen Schriftthums vor Beginn der von religiösen Gesichtspunkten durchdrungenen Literatur voraussetzen.³

Allem Anschein nach wurde auch die der altarabischen Sinnesrichtung zumeist entsprechende gnomische Literatur viel gepflegt. Man zeichnete weise Sprüche in Ṣaḥifa's auf — die Philologen berichten, dass man dieselben mit dem besondern Namen maḡalla bezeichnet habe⁴ — welche wohl nur individuelle Sammlungen und nicht für den grossen literarischen Verkehr bestimmt waren. Mehrere Nachrichten geben uns einen Begriff von diesen Aufzeichnungen der Hikma's. Der in die heidnische Zeit zurückreichende huḡejlitische Dichter Ma'ḳl b. Chuwejlid führt am Schlusse einer Kaṣīde drei Weisheitssprüche an und leitet dieselben mit den Worten ein. „wie jener sagt, der die Schrift auf Pergament dictirt, während der Schreiber nachschreibt (. . . kamā ḡāla mumli-l-kitābi fi-l-raḡḡi id chaṭṭahu-l-kātibu).⁵

1) s. Th. I, p. 97 und 182, zu den angeführten Stellen: Ibn Kutejba, Muḡtaliḡ al-ḡadīth p. 340 citirt aus dem Werke des sudarabischen Genealogen (in der Hschī ausdruckslos 'Ubejd vocalisirt) eine Nachricht über das Lebensalter des Lokmān mit der ausdruckslosen Bemerkung, dass solche Nachrichten des Isnād entbehren. Abū Ḥan Dīnaw p. 10, 1 citirt eine Nachricht über den Zusammenhang des Nimrod mit Ja'rub b. Kaḡtān. Ag. XXI, p. 191, 4 ff. die Erklärung des historischen Anlasses zu einem altarabischen Sprichwort.

2) Abū Ahmed b. 'Adī in Wustenfēld's Einleitung zu Ibn Ḥiṣḡām p. VIII.

3) vgl. Sprenger's Aufsatz über Kriemer's Wāḡḡī-ausgabe Journ. of Asiatic Soc. of Bengal 1856, p. 213.

4) Chizānat al-adab II, p. 11 oben (mit Bezug auf die Variante zu Nāb 1. 24). Darauf grundet sich auch der Titel der Sprichwortsammlung des Abū 'Ubejd (welcher selbst aus Kutub al-hikma citirt, Al-Mejdānī I, p. 329 penult) Al-maḡalla. vgl. auch Frankel, Aram Fremdwörter im Arab p. 247 Anm.

5) Huḡejl. 56: 15 ff.

Dies ist ein wichtiges Zeugniß für die Thatsache, dass man bereits in alter Zeit Weisheitssprüche aufzuzeichnen pflegte. „Imrân b. Ḥaṣṣin erzählte einmal vom Propheten folgenden Ausspruch. 'Die Bescheidenheit bringt nur Gutes' (al-hajâ' lâ ja'ti illâ biḥejrin). Da sagte Bashîr b. Ka'b: Es steht in der Ḥikma geschrieben: 'Die Bescheidenheit ist mit Ernst, die Bescheidenheit ist mit Würde verbunden' (inna mina-l-hajâ' waḡâran, inna mina-l-hajâ' sakinatan) Darauf sagte 'Imrân: Ich mache dir Mittheilung im Namen des Propheten und du theilst mir mit, was in deiner Saḥifa steht".¹ Mu'âwja I. hört eine witzige Entgegnung des 'Adî b. Ḥatîm; da sagte er zu seinem Höfling Ḥabîb b. Maslama al-Fihri (st. 42): „Schreibe dies in dein Buch, denn es ist Ḥikma".² In den alten Gedichten vorkommende weise Sprüche zählte man der Ḥikma bei;³ daher auch der dem Propheten zugeschriebene Spruch: inna mina-l-shi'ri ḥikmatan: „In der Poesie ist Ḥikma zu finden".⁴ Vielleicht kann mit diesen Nachrichten das bei anderer Gelegenheit⁵ hervorgehobene Kitâb Banî Tamîm, aus welchem ein Weisheitsspruch angeführt wird, combinirt werden, sofern dies Kitâb nicht im allgemeinen den Diwân der Poeten des Tamîmstammes bezeichnen soll. Die Tamîmiten waren durch ihre Weisheit bekannt; unter ihnen ragt durch Ḥikma und Hilm besonders Al-Aḥnaf b. Qays hervor, in dessen Namen eine Reihe von Weisheitssprüchen angeführt wird;⁶ diesem Stamme gehört auch Aktham b. Saffî an, einer der hervorragendsten ḥukamâ' al-'arab, „der viele Weisheitssprüche redete",⁷ welche die Freigeister noch im III. Jahrhundert mit dem Koran concurriren liessen,⁸ ebenso wie nach dem Berichte muhamme-

1) B Adab n. 76

2) Al-'Ikd III, p 144 oben, vgl. Al-Mas'ûdî V, p 18 penult.

3) Ag. XI, p 135, 5. Al-Asma'î sagt von einem Vers des Suwejd b. Abî Kâhil, dass ihn die Aiarer ta'udduhâ min hikamihâ, ibid. p 171, 18, vgl. ibid p 44, 12 ein Vers des Afwah: min ḥikmat al-'arab wa'âdâbihâ

4) Al-Mas'ûdî IV, p 169 penult. Ag. XXI, p 49, 17 wo statt laḥukman wohl laḥikaman zu lesen ist. Man vgl. noch Ag. XI, p 80, 19

5) ZDMG XXXII, p 355, zu dem dort angeführten Weisheitsspruch (welches sich auch Saḡf al-daula angeeignet hat, Jatiṃat al-dahr I, p 30, 9) ist aus alter Zeit zu vgl. Zuhejî 8 2 washarru manihatin 'asbun mu'âru, bei Al-Damîrî (s. v. al-tejs) I, p. 208, 8 von einem anonymen Dichter mit der Variante: tejsun mu'âru angeführt. Shaddâd al-'Absî ruht von seinem Pferd lâ tarîdu walâ tu'âru, Ag. XVI, p. 32, 6 v u vgl. Ham. p. 101, v. 4.

6) Al-Ḥusîf II, p 261—68, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227 zu dem Spruchwort min ḥusn usw.

7) Ibn Durejd p. 127, 17 lahu kalâm kathîr fi-l-hikma

8) Ibn al-Gauzî in den Additâṃ zu Ibn Chalikân ed. Wustenf. p. 5 Abû-l-Mahâsin II, p 184, 10, Ibn al-Rîwandî, Sohn eines zum Islam übergetretenen Juden, der unter anderen ein Buch unter dem Titel „Zeischmettere des Koran" verfasste (s. Excursus und Anmerkungen)

danischer Historiker die Zeitgenossen des Muhammed die altarabische Weisheit dem Koran als mindestens ebenbürtig gegenüberzustellen versuchten.¹ Als letzten Ansläufer dieser gnomischen Literatur können wir eine „Sammlung von Aussprüchen des Chalifen Al-Manşūr“ betrachten, welche Al-Ġāhiz mit der Bemerkung erwähnt, dass diese Sammlung vielfach in den Händen der Abschreiber kursire und denselben wohlbekannt sei.²

Auch Fabeln über die Eroberungszüge des Islam wurden schon unter den Umejjaden im Zusammenhang mit Daten der Prophetenbiographie schriftlich niedergelegt und am Hofe gerne gelesen. Nach einem Bericht des Zuhri hätte der Chalif ‘Abd al-Malik ein solches Magāzī-buch, das er in der Hand eines seiner Söhne sah, verbrennen lassen, ihn auf die Lectüre des Koran und auf die Beachtung der Sunna verweisend.³ Wenn auch der Text dieses Berichtes unverkennbar das Gepräge jener Kreise an sich trägt, in welchen man die unbeglaubigten Magāzī zu Gunsten der authentisch empfohlenen Traditionen verpönte,⁴ so steht doch nichts im Wege, die Thatsache solcher Literatur in älterer Zeit zuzugestehen. Aber auch in jenen Kreisen, in welchen man sich durch Anforderungen des religiösen Lebens bestimmen liess, wurden Resultate zu Tage gefördert, welche die nachstfolgende Periode nicht als berechnigte Producte des religiösen Geistes anerkennen mochte. Wenn wir bedenken, wie viel die Theologen der ‘abbāsidschen Epoche gegen das alte Tafsīr einzuwenden haben,⁵ so können wir uns einen Begriff von der Willkürlichkeit und der dem theologischen Geist zuwiderlaufenden Richtung machen, welche in der Koranerklärung vorherrscht haben mag. Sonst wäre es ja unbegreiflich, dass das Tafsīr auf eine Lame gestellt wird mit Dingen, welche den religiösen Strömungen ganz fremd gegenüberstehen.

Dieselbe Willkür herrschte auch auf dem Gebiete der Magāzī älterer Zeit, welche wohl nur die Pflege volksthümlicher Legenden über die Er-

1) Al-Tabarī I, p 1208, Al-Ja’kūbī II, p. 37 (vgl Sprenger I, p 94), Suwejd b al-Sāmit und die Magallat Lokmān, dies letztere wird bei Ibn Hishām p. 285, 3 mit hikmat Lokm. erklärt.

2) Bajān fol. 156^b.

3) Ansāb al-ashīāf p 172.

4) Dem Imām Ahmed wird der Ausspruch zugeschrieben Drei Dinge haben keinen Grund (asl) das (willkürliche, nicht auf Tradition gestützte) Tafsīr, die Malāhim und die Magāzī, Al-Suyūfī, Itkān II. p 310. Unter Tafsīr (vor welchem gewarnt wird) verstand man in alter Zeit die willkürliche Interpretation. Al-Dārīmī p. 61 „Man möge sich vor dem Tafsīr des Hadīth des Propheten ebenso hüten, wie man sich vor dem Tafsīr des Koran hutet“. Dabei dachte man wohl an ein Tafsīr vom Schlage der koranischen Erklärungen des Mukātil b Sulejmān (st. 150), dessen willkürliche Erklärungen verpönt wurden, Tahqīb p 574, Itkān II, p 224.

5) s. vorige Anmerkung

oberungszüge anstrebten. Denselben werden die auf angeblich richtigerer Tradition beruhenden geschichtlichen Erzählungen entgegengesetzt, welche gleichzeitig mit dem Hervortreten der religiösen Richtung jene zu verdrängen berufen sind. Im ersten Jahrhundert bereits sehen wir 'Âmir b. Shuraîl al-Sha'bî (starb im ersten Jahrzehnt des II Jahrhunderts) sich eifrig mit Magâzî-hadîth beschräftigen, und Mâlik b. Anas weist auf die Magâzî des Medînensers Mûsâ b. 'Okba¹ (st. 141) als auf die correctesten Magâzî hin². Erst die Entwicklung der Traditionsdisciplin, welche auch diese Kapitel in ihren Bereich einbezog, liess in denselben jene Art von Kritik zur Geltung kommen, welche im allgemeinen auf den Befund der Ueberlieferungen angewendet wurde. In frâherer Zeit hatten sie sich in üppiger volkstümlicher Weise ganz unabhängig von den Schullehren der Theologen, die ihnen nicht viel Vertrauen entgegenbrachten, entwickelt. Mit dem Ueberhandnehmen der religiösen Wissenschaft im Reiche der 'Abbâsiden wendeten sich die Theologen von den in jenem Schriftthum vertretenen Kenntnissen, wie von unnützem profanem Unterhaltungsstoff ab.

— Diese Gesinnung wird uns zum Theil durch die Berichte anschaulich, welche jene alte Literatur betreffen und von welchen wir soeben Beispiele sehen konnten. Andererseits leuchtet die Sinnesrichtung der Theologen der 'abbâsidischen Zeit auch aus manchen anekdotenhaften Nachrichten über jene Zeit hervor. Nur eine möchten wir anführen. Abû Jûsuf, der Schüler des Abû Hanîffa, hat sich viel mit Magâzî, Tafsîr und Ajjâm al-'arab abgegeben.³ Daruber soll er manches Colleg seines Meisters Abû Hanîffa vernachlässigt haben. Da fragte ihn einmal der Lehrer, von dessen Vorlesungen er einige Tage lang weggeblieben war: Wer war denn eigentlich der Fahnen-träger des Goliath? Abû Jûsuf fand sich schnell zurecht. „Du bist Imâm“, sagte er, „und wenn du nicht zu witzeln aufhörst, so frage ich dich vor allen Menschen: Welche Schlacht wurde früher geschlagen, die bei Badr oder die bei Ohod? Du wirst darauf nicht zu antworten wissen, und dies ist doch die elementarste historische Frage, die es giebt.“⁴ Diese Erzählung kann uns die Thatsache veranschaulichen, wie vornehm sich die Vertreter der Theologie, die sich mittlerweile in ihr casuistisches System ganz verstrickt hatten, auf historische Kenntnisse herabsahen.

1) Dieselben werden bei Gelegenheit einer dem Ibn Ishâk widersprechenden chronologischen Angabe erwähnt bei B. Magâzî nr. 34. Es ist bemerkenswerth, dass die Magâzî des Mûsâ b. 'Okba noch Ende des IX Jahrhunderts sich im literarischen Verkehr befanden. Asânid al-muhaddithin I, fol. 142^a, vgl. auch Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 248, nr. 1554.

2) Tab. Huff. III, nr. 11. IV, nr. 43.

3) Abû-l-Mahâsin I, p. 508, 7.

4) Al-Damîrî I, p. 176 (s. v. al-bagl) aus Ta'rich Bagdâd.

Es war die Zeit der Theologen gekommen. Im Schatten des mit dem Prophetenmantel bekleideten Herrschers gediehen — die zumeist durch Nicht-muhammedaner vertretene Uebersetzungsliteratur kann hierbei nicht in Betracht gezogen werden — die Subtilitäten der theologischen Gesetzwissenschaft und auch die profane Literatur konnte am besten nur in jener Form zur Geltung kommen, welche sich der Anforderung des theologischen Geschmacks anzubequemen wusste. Dies erklärt viele Eigenthümlichkeiten der historischen Literatur dieser Zeit, von welchen sich nur wenige originale Köpfe freizumachen wussten.

Dies war auch die Zeit, in welcher das religiöse Hadith als Zweig der Literatur emporkam. Als solcher ist es die Frucht des religiösen Geistes jener Geschichtsepoche. Man geht jedoch von unrichtigen Gesichtspunkten aus, wenn man, wie dies zuweilen geschieht, die Meinung hegt, dass das Sammeln des Hadith den Ausgangspunkt der gesetzwissenschaftlichen Literatur bildet und dass sich die codificirten Rechtsbücher und Compendien erst aus dem tiefern Studium und der praktischen Verarbeitung jener Quellen entwickeln. Die Thatsachen der Literaturgeschichte zeigen uns gerade den umgekehrten Entwicklungsgang dieses Schriftthums. Die eigentliche gesetzwissenschaftliche Literatur, welche das Resultat zusammenfassenden Denkens darstellt, geht hinsichtlich der Zeitfolge der Hadithliteratur voraus. Die Werke des Abū Hanifa und seiner Genossen und Schuler, Abū Jūsuf und Muhammed al-Shejbānī, die Werke des Shāfiʿī, die vielen alten Werke über die einzelnen Kapitel der Gesetzkunde, deren Titel man im betreffenden Hauptstück des Fihrist in grosser Fülle aufgezählt findet, gehen der eigentlichen Hadithliteratur lange voraus; jene sind wirkliche Fikḥ-bücher. Man kann es denselben wohl anmerken, dass sie keiner Zeit angehören, in welcher man aus festgefügtten Principien sichere Resultate ableiten konnte; sie lassen uns fortwährend das Hin- und Her-tasten, den unsichern Gang des Anfängers sehen, — bieten sie doch vielfach Meinungsunterschiede innerhalb der Schule dar. Die Verfasser konnten noch nicht aus dem bequemen Materiale von gesammelten Traditionen wie aus etwas Gegebenem schöpfen, so wie dies den Fikḥ-gelehrten des III.—IV. Jahrhunderts möglich war, sondern, so weit sie Traditionen benutzen, müssen sie sich auf einzelne, von Fall zu Fall, ob nun aus mündlichen Quellen oder vorhandenen Ṣaḥīfa's selbst aufgenommene und erlernte Mittheilungen stützen.

II

Ueber die Anfänge der Hadithsammlungen waren lange Zeit die merkwürdigsten Vorstellungen im Umlauf. Vieles von den grundlosen Voraussetzungen früherer Zeiten über die Entstehung der Hadithsammlungen

ist der gebührenden Vergessenheit anheimgefallen und durch die auch in das grössere Publikum eindringende bessere Erkenntniss ersetzt. Aber eine dieser Schnurren darf schon aus dem Grunde erwähnt werden, um den innerhalb einiger Jahrzehnte zurückgelegten Fortschritt der Wissenschaft vor Augen zu stellen. Im Jahre 1848 liess ein französischer Orientalist das Werk der Traditionsentwicklung mit dem Chalifen Mu'awija I. abschliessen. Jules David, der Historiker des muhammedanischen Syriens, legte den Sachverhalt — wir wissen nicht auf Grund von welcher Quelle — so dar, dass der Begründer der umejjadischen Dynastie dem Anwachsen der Sunna, welches schon so gewaltig gediehen war, dass das Pergament, worauf die Traditionen niedergeschrieben waren, zweihundert Kameellasten hätte ausmachen können, ein Ende zu machen sich entschloss. Er soll zu diesem Zweck zweihundert Theologen aus allen Theilen der muhammedanischen Welt nach Damaskus berufen haben; aus diesen wählte er die sechs intelligentesten und weisesten aus und soll ihnen aufgetragen haben, „die riesige Masse der Träumereien von zwei Generationen in die engsten Grenzen zurückzuleiten. Diese Gelehrten hätten dann auch mit grosser Gewissenhaftigkeit gearbeitet und die enorme Bibliothek, die sie zu bearbeiten hatten, auf sechs Bücher resumirt“. Zum Schluss soll dann der ganze Plunder (fatras), der übrig blieb, in den Baradâ-fluss geworfen worden sein.¹ Eine so naive Anschauung von der Art, wie und wann das Hadithmaterial gesammelt wurde, passt ganz genau zu jener in früheren Zeiten gangbaren, aber auch heute noch oft wiederholten Ansicht, dass die Sunna hinsichtlich der Etymologie dieses Wortes und dem Wesen der Sache ein Seitenstück oder gar eine Nachahmung der jüdischen Mischnah sei.²

Aus einer muhammedanischen Quelle ist jene Fabel durchaus nicht geflossen, obwohl es bei muhammedanischen Schriftstellern nicht ausgeschlossen ist, dass der nicht eben sunnagläubige Begründer der umejjadischen Dynastie oder seine gleichgesinnten Nachfolger sich für die Hadithe besonders interessiren.³ Aber man findet nirgends eine Spur von jenem Concil in Damaskus, sowie von dem Autodafé, dem der alte Plunder, der ja damals noch nicht existiren konnte, zum Opfer gefallen sei

1) Syrie moderne (im L'Univers). Paris 1848, p. 104^b.

2) Ein Curiosum ganz besonderer Art hat noch 1881 Carl Nathanael Pischon in seinem Buche Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner p 2 zum Besten gegeben. Er redet von der „Sunnah, d. i. Tradition“ u. s. w. und von der „Haggudah, d. i. die Auslegung derselben durch ausgezeichnete muhammedanische Gelehrte“. Soll da vielleicht eine Verwechslung mit der jüdischen Haggudâ zu Grunde liegen?

3) Wie z. B. in den Anekdoten, welche bei Sprenger, Mohammad p LXXXIII Anm. berührt sind

Das früheste Datum, welches uns muhammedanische Autoren bezüglich der Sammlung des Ḥadīth bieten, ist von Muhammad b. al-Ḥasan al-Shejbānī (st. 189), der von Mālik b. Anas erfahren haben soll, dass 'Omar II. dem Abū Bekr b. 'Omar b. Ḥazm den Auftrag gegeben habe: „Siehe nach, was sich vom Ḥadīth des Propheten oder seiner Sunna, oder vom Ḥadīth des 'Omar und von dergleichen vorfindet und schreibe es nieder; denn ich befürchte den Untergang der Wissenschaft und das Schwinden der 'Ulamā' (durūs al-'ilm waḡahāb al-'ulamā')“.¹ Dieser Bericht ist vielfach nachgeschrieben worden² und er dient der muhammedanischen Literaturgeschichte über das Ḥadīth vielfach als Ausgangspunkt;³ auch die moderne Literaturgeschichte hat ihm zuweilen historischen Charakter beigemessen.⁴ Wohl hören wir ja genug vom Sunna-eifer des 'Omar II., durch welchen er gegenüber der Religionslosigkeit seiner Vorgänger eine neue Epoche in der Regierung des Islam einzuleiten bestrebt war. Auch von seinem Eifer hinsichtlich des Niederschreibens und Sammelns der Ḥadīthe haben wir in anderer Richtung die Nachricht, dass 'Omar II. einzelne Gruppen von Traditionen, z. B. die durch 'Amra bint 'Ubejdallāh b. Ka'b b. Mālik (st. 106) aufbewahrten Ḥadīthe niederschreiben liess.⁵ Auch dem Ibn Shihāb al-Zuhrī soll der Chalife den Auftrag erteilt haben, die Traditionen niederzuschreiben und nach Al-Suyūfī (in seinem Kitāb al-awā'il von älteren Autoritäten citirend) war diese Sammlung der erste Versuch in dieser Richtung (qwwal man dawwana-l-ḡadīth Al-Zuhrī).⁶ Wir sehen hieraus, wie sich die verehrende Nachwelt bestrebt hat, den frommen Chalifen mit der Traditionsliteratur des Islam in enge Beziehungen zu setzen, so wie sie ihn auch hinsichtlich des Eifers, einzelne Aussprüche des Propheten in authentischer Form zu erhalten, den frommen Theologen nicht nachstehen liess.⁷

1) Al-Shejbānī's Muwatta' p 389 Bāb iktātāb al-'ilm, vgl. Sprenger, Journ of Asiat. Soc. of Bengal 1856, p 322, nr. 69.

2) z. B. Al-Dā'imī p 68, dort findet sich noch eine andere Version, wonach 'Omar II. dies Verlangen an die Ahl al-Madīna gerichtet habe. — Auch aus Al-Buchārī wird diese Nachricht angeführt; ich kann die Stelle leider nicht angeben.

3) Al-Zurkānī I, p 10, Al-Kastallānī I, p 7 findet man die Stellen aus den historischen Werken zusammengestellt.

4) z. B. W. Murr, The life of Mahomet and history of Islam I, p XXXII.

5) ZDMG. XII, p 245

6) s. die Citate in 'Abd al-Ḥajj's Einleitung zu Muw. Shejbānī p. 13. Ich glaube nicht, dass damit die kleine Sammlung von 2—300 Ḥadīthen, welche dem Al-Zuhrī zugeschrieben wird (Abū-l-Mahāsīn I, p 309, 2) in Beziehung steht.

7) Al-Tirmidī II, p. 72 wird erzählt, dass der Chalife den Abū Salīm al-Ḥabashī aus weiter Ferne mittels des Barīd in die Residenz reisen liess, um unmittelbar aus seinem Munde (mushāfahatan) ein Ḥadīth zu hören, dessen Träger jener war.

Nichts destoweniger können wir in Anbetracht der Widersprüche, welche in den von verschiedenen Seiten in Verkehr gesetzten Angaben auftauchen, die Nachricht des Shejbânî bezüglich der Veranlassung systematischen Sammelns durch 'Omar II. nicht als Ausgangspunkt der Literatur nehmen. Die durch Abû Bekr al-Ḥazmî veranstaltete Arbeit wird in der Literatur nirgends erwähnt, und man hatte ja der Benutzung derselben nicht aus dem Wege gehen können, wenn eine solche Arbeit wirklich zu Stande gekommen wäre. Muhammedanische Theologen helfen sich dieser Erscheinung gegenüber mit der willkürlichen Annahme, dass 'Omar II. gestorben sei, ehe ihm die zu Ende geführte Arbeit des Abû Bekr ibn Ḥazm zugegangen wäre;¹ das Sammelwerk sei demnach nicht promulgirt worden und ist daher auch nicht in den religiösen Verkehr gedrungen. Wohl war Mâlik, beziehungsweise sein Gewährsmann Jahjâ b. Sa'îd (st. 143) in der Lage, authentische Nachrichten über die Thatigkeit des 'Omar II., der ein halbes Jahrhundert vor ihnen lebte, zu liefern. Aber gerade diese Mittheilung des Mâlik macht sich dadurch verdächtig, dass sie in keiner andern Muwaṭṭa'-version als eben nur in der des Shejbânî aufgeführt wird, aus welcher sie dann als vereinzelter Nachricht von den Gelehrten späterer Zeiten, welche einen sichern Ausgangspunkt der Ḥadîth-literatur gierig aufgriffen, propagirt wurde. Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der guten Meinung, die man vom frommen Chalifen und seiner Liebe für die Sunna hegte.

Viel positiver treten andere Daten der muhammedanischen Literaturgeschichte bezüglich der Anfänge der Traditionsliteratur auf. Diese Daten anticipiren sogar, wie wir sehen werden, einen Schritt, welcher in dieser Literatur erst später vollzogen wurde, für die Charakteristik ihrer Entwicklungsstufe in diesem II. Jahrhundert. Es wird nämlich erzählt, dass Ahmed ibn Hanbal den 'Abd al-Malik b. Ġurejġ (st. 150) im Ḥiġâz und den Sa'îd b. Abî 'Arûba (st. 156) im 'Irâk als die ersten bezeichnet habe, welche das vorhandene Material nach Kapiteln anordneten.² Daraus haben nun die Literarhistoriker gefolgert — diese Angabe tritt uns fast in jedem spätern Buche dieser Art entgegen — dass die genannten muhammedanischen Theologen den Anfang der Ḥadîthsammlungen bezeichnen. Nun beruht aber diese Deutung der Nachricht des Ahmed ibn Hanbal auf Missverständniss. Die Werke der beiden Theologen sind uns nicht erhalten geblieben und man kann im Urtheile über die Richtung und Tendenz derselben sich nicht auf

1) Al-Zurkânî I, p 10 unten von Ibn 'Abd al-Razzâk 'an Ibn Wahb im Namen des Mâlik

2) Al-Nawawî, Tahdîb p. 787 (awwal man sannafa al-kutub), Tab Huff. V, n 9, vgl. Kremer, Sudarab Sage p 15, Freytag, Einleitung in das Studium der arab Sprache p 397.

Texte berufen. Doch besitzen wir Andeutungen, aus welchen gefolgert werden kann, dass es sich bei den Arbeiten der beiden Gelehrten des II. Jahrhunderts nicht um Hadithsammlungen handeln könne. Vorerst erwähnen wir mit Bezug auf Ibn Abi 'Arūba¹ die Nachricht, dass derselbe „keine Aufzeichnung (kitāb) machte, sondern alle Traditionen, die er hörte, im Gedächtniss bewahrte“.² Dieser Bericht flösst uns begründeten Verdacht gegen die Correctheit der aus dem Berichte des Ibn Hanbal abgeleiteten literarhistorischen Thatsache ein. Insofern in jener Zeit von systematisch angelegten Werken die Rede sein kann, so sind es nicht Traditionssammlungen, sondern im Geiste jener Zeit Fikhbücher, erste Versuche nach den Gesetzkapiteln angeordneter Codices, nicht ohne Verwendung des dahingehörigen überlieferten Sunnamaterials.³ Solche gesetzwissenschaftliche Versuche, welche um jene Zeit nicht vereinzelt waren, nannte man Sunan; es wird in der Determination derselben ausdrücklich angegeben, dass sie nach Fikhmaterien angeordnet waren,⁴ von einigen heisst es ausdrücklich: kitāb al-sunan fi-l-fikh.⁵ Dass die Werke des Ibn Ġureġ und Ibn Abi 'Arūba dieser Klasse angehören, folgt aus der genauen Angabe ihres Inhaltes bei Ibn Abi-l-Nadīm.⁶ Diese Bücher werden also jene sein, mit Bezug auf welche Ahmed ibn Hanbal den genannten Gelehrten bahnbrechende Thätigkeit zuschreibt. Bei Ibn Abi-l-Nadīm finden wir allerdings auch noch ältere Sunanwerke dieser Art verzeichnet, z. B. — um nur eins zu nennen — ein Kitāb al-sunan fi-l-fikh von Makhlūl (st. 116).⁷

1) Dieser Sa'īd wurde übrigens von den Frommen nicht als vollgültige Autorität anerkannt, er soll sich zum Qadai bekannt haben, eine diesbezügliche Bemerkung des Sufjān b. 'Ujeina findet man bei Chaṭīb Bagdādī fol 35^b. Dass Sa'īd rationalistische Neigungen hatte, erhellt auch daraus, dass er sich zum Tragen des folgenden, völlig muġātsch gedachten Hadīth heigab „Wenn jemandes Seele den Körper verlässt, indem er frei von drei Dingen ist, so findet er Einlass ins Paradies, diese drei Dinge sind: der Hochmuth (al-kibā, dabei eine sinnlose Variante al-kanz), Treulosigkeit an dem öffentlichen Schatz (al-ġulūl) und Schulden (dejn), Al-Tamīdī I, p. 298

2) Tab Huff V, nr. 19

3) Dem 'irākischen Richter Al-Hasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī (st 204), welcher Schüler der hervorragendsten Genossen des Abū Hanīfa war, wird mit einiger Uebertreibung das Bekenntniss in den Mund gelegt, dass er von Ibn Ġureġ (so muss gelesen werden) 12,000 Hadīthe gehört habe, deren die Gesetzgelehrten bedurften, kulluhā jahtāgu lejhā al-fukahā. Ibn Kutlubugā ed Flügel p 16, nr. 55

4) Fihrist p. 225, 21 kitāb al-sunan wa-jahatwī 'alā kutub al-fikh; 226, 16. 20. 25 ult. 227, 21

5) Fihrist p. 227 ult (Al-Auzā'ī) 228, 3. 5. 9, und aus späterer Zeit (III Jhd) p. 228, 17. 20. 229, 14. 17. 230, 5 20 (Al-Buchārī) 231, 15. 19 23 u. a m

6) ibid p 226, 6. 227, 9

7) ibid p. 227, 23

Solche Werke entsprachen dem Bedürfnisse jener Zeit, in welcher man im öffentlichen Staatsleben und in der Regierung begann, auf die der Sunna entsprechenden Rechtspflege und Verwaltung Gewicht zu legen und in welcher das Chahfat den Theologen Gutachten abforderte über das öffentliche Recht im Sinne der Religion. Da waren nicht referierende Hadithwerke, sondern Compendien, welche dem praktischen Bedürfnisse dienen sollten, ein Erforderniss der Zeit.

Aber es wäre nichts anderes als müssige Speculation, über Form, Inhalt und Geist von Werken weiter zu grübeln, von denen uns keine Zeile, aus denen uns kein Citat erhalten ist. Wohl ist uns aber ein grundlegendes Werk erhalten geblieben, welches ungefähr die Stufe darstellt, zu welcher die Entwicklung der gesetzwissenschaftlichen Literatur in jener Zeit angelangt war, wir meinen das Muwaṭṭa' des Mālik b. Anas.

III.

Das Muwaṭṭa' kann nicht als das erste grosse traditionssammelnde Werk des Islam betrachtet werden. Als solches scheint es auch in der muhammedanischen Literatur nicht angesehen worden zu sein. Trotz des grossen unbestrittenen Ansehens, dessen es von seinem Erscheinen an bis zum heutigen Tage im Osten und Westen der muhammedanischen Welt genießt — hat man ja um die Entstehungsgeschichte desselben einen ganzen Kranz frommer Wunderlegenden geflochten —, trotz der grossen Pietät, mit welcher der Name des Verfassers, des grossen Imām dār al-ḥiğra, umgeben wird, kam es ursprünglich nicht als kanonisches Traditionswerk zur Geltung. Wir werden sehen, dass es — mit Ausnahme der magribinischen Schulen — unter den später zu charakterisirenden „sechs Büchern“ keine Stelle hat. Nur durch die Pietät der Späteren, die den Ursprungen nicht mehr nahe standen und den Drang fühlten, den Kreis der kanonischen Literatur auszudehnen, ist es hin und wieder in diese einbezogen worden.

In der That ist das Werk des Mālik im eigentlichen Sinne keine Traditionssammlung, welche den Şāfiḥen des nächsten Jahrhunderts an die Seite gestellt oder — vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus — mit ihnen als Glied derselben Literaturgruppe erwähnt werden konnte. Es ist ein Corpus juris, kein Corpus traditionum. Wir haben hierbei nicht das quantitative Moment im Auge, dass sich das Muwaṭṭa' noch nicht auf alle jene Kapitel erstreckt, welche das inhaltliche Schema der Traditionssammlungen bilden, sondern nur den Zweck und die Anlage des Werkes. Es hat nicht den Zweck und ist nicht darauf angelegt, die gesunden Bestandtheile der in der muhammedanischen Welt im Umlauf befindlichen Traditionen zu sichten und in einer Sammlung zu vereinigen; sondern es

verfolgt die Absicht, das Gesetz und Recht, den Ritus und die Praxis der Religionsübung nach der im medinensischen Islam anerkannten *Iğmāʿ*, nach der in Medina gangbare Sunna zu veranschaulichen und für die in Schwankung befindlichen Dinge vom Standpunkte des *Iğmāʿ* und der Sunna ein theoretisches Correctivum zu schaffen. Soweit es etwas mit den Traditionswerken gemein hat, ist es mehr auf die Sunna als auf *Ḥadīth* gerichtet. Zuweilen führt Mālik in einem Paragraphen nicht eine einzige Tradition an, sondern Fetwā's anerkannter Autoritäten in gegebenen oder casuistisch aufgeworfenen Fällen, um dann mit der Abgabe seiner eigenen übereinstimmenden Meinung und mit der Constaturung des medinensischen Usus und Consensus zu schliessen.¹ Ein Ueberlieferer aus der *Ḥadīth*-schule hatte nicht Fetwā's, sondern auf den Propheten zurückgeführte *Ḥadīth*e mitgetheilt.

Wir haben in einem frühern Abschnitt gesehen, welche Meinungsunterschiede in den verschiedenen Provinzen des muhammedanischen Reiches mit Bezug auf die elementarsten Fragen der gesetzlichen und religiösen Praxis Platz greifen konnten. Zu einer Zeit, in welcher das Leben nach der Sunna, die sunnagemässe Verwaltung im öffentlichen Leben zur Anerkennung und Würdigung kam, war es ein praktisches Interesse, inmitten der Krümmen widerstrebender Richtungen einen „geebneten Weg“ herzustellen, die Norm des Gesetzes authentisch festzusetzen. Der Medinenser Mālik wollte diesem Interesse mit Bezug auf die Praxis seiner *hiğāzenischen* Heimath dienen. Und diese Absicht erreichte er nach zwei Richtungen. Erstlich sammelte er hinsichtlich der einzelnen Kapitel des gesetzlichen und rituellen Lebens die Documente der medinensischen Sunna, zweitens codificirte er auf Grund dieser Sunnadocumente oder in Ermangelung derselben auf Grund des Consensus (*iğmāʿ*), der sich bis auf seine Zeit in seiner Heimath zur Geltung erhoben hatte, also auf Grund des *jus consuetudinis*, des Gewohnheitsgesetzes von Medina, das was in den einzelnen Fragen Rechtens ist. Dies *Iğmāʿ* von Medina ist eine der Hauptsäulen seiner Festsetzungen und immerfort beruft er sich bei Feststellung von gesetzlichen Gepflogenheiten darauf, dass dieselben diejenige Gewohnheit oder Meinung darstellen, welche von den Gelehrten unserer Stadt allgemein anerkannt ist, oder worüber bei uns (*indanā*) allgemeine Uebereinstimmung herrscht (*al-muğtamaʿ ʿalejhi*).² Freilich kann es vorkommen, dass dies medinensische *Iğmāʿ* im Widerspruche zu der in anderen Ländern verbreiteten Lehre und Praxis steht.³ Aber es ist ganz ausserhalb des Planes des *Muwaṭṭaʿ*, die Traditionen zu erwähnen oder zu prüfen, auf welche dieselbe

1) z. B. *Al-Muwaṭṭaʿ* III, p. 15. 26 unten und sehr oft.

2) z. B. II, p. 76, 365, 378 III, p. 16 IV, p. 53 u. a. m.

3) *Al-Nawawī* IV, p. 119.

sich beruft. Das traditionelle Material ist ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und kommt nur insofern in Betracht, als es seinen praktischen Zwecken dienlich ist. Die Berücksichtigung des medinensischen Iğmā' war in so vorwiegendem Maasse herrschender Gesichtspunkt des Mālik, dass er sich nicht bedenkt, in Fällen, wo dasselbe im Widerstreit mit Traditionen steht, die er seinem Corpus als echt einverleibt, jenem den Vorzug zu geben.¹

Mālik b. Anas ist also nicht blosser Sammler der Traditionen, sondern vielmehr und in erster Reihe Interpret derselben vom Gesichtspunkte der Praxis. Dies könnte an einer beträchtlichen Anzahl von Beispielen aus seinem Werke dargethan werden. Wir begnügen uns mit einem, das uns besonders charakteristisch scheint und dem Leser in das Wesen des Muwaṭṭa' einen klaren Einblick bietet. Im II. Jahrhundert hatte sich im Islam noch keine bestimmte gesetzliche Praxis herausgebildet bezüglich der Frage, was mit einem Muhammedaner zu geschehen habe, der dem Islam untreu wird. Dies scheint klar gewesen zu sein, dass der Murtadd (Apostat) mit dem Tode bestraft werden müsse, aber keine Einhelligkeit herrscht darüber, ob man vorher Rückbekehrungsversuche (istitāba) vorzunehmen habe, bei deren Erfolg die Todesstrafe erlassen wird, oder aber ob die Todesstrafe ohne vorangegangene Istitāba zu verhängen sei. In der Praxis scheint bei der Behandlung solcher Apostaten das Meiste von der Willkur der Obrigkeit abhängig gewesen zu sein; und auch die Theorie schwankte vielfach in dieser Frage.² Diese Meinungsverschiedenheit drückt sich einigermaassen noch in den auseinandergehenden Lehren der Maḏāhib al-fikḥ aus, die man in den Ihtilāf-werken zusammengestellt findet. Die Theoretiker haben auch in dieser Frage ihre Spitzfindigkeit durch Herausfindung der verschiedenartigsten Distinctionen zur Geltung gebracht. 'Aṭā', ein mekkanischer Theologe (st. 115), macht einen Unterschied zwischen einem als Muhammedaner geborenen Apostaten (der wird ohne vorangegangenen Bekehrungsversuch getödtet) und zwischen einem Convertiten, der wieder abfällt (den muss man vorher zurück-zubekehren versuchen).³ Die späteren Rechtslehrer haben in ihren Codices fast ausnahmslos die Istitāba als obligate Pflicht der Behörde den Apostaten gegenüber aufgestellt.

Aber es dauerte lange, bis es zu dieser Einhelligkeit kam.⁴ Im II. Jahrhundert war man weit entfernt von derselben. Abū Jūsuf schreibt in seinem

1) Al-Muwaṭṭa' III, p. 95—96, vgl. oben p. 86 Anm. 2

2) Die ältesten Meinungsverschiedenheiten sind in einem besonderen Kapitel des Kitāb al-sijar al-kabīr von Al-Shejbānī behandelt, fol. 374 ff.

3) Al-Sha'rānī, Mīzān II, p. 172. Raḥmat al-umma p. 138.

4) Das Verfahren in neuerer Zeit kann man aus Isabel Burton, The inner life of Syria etc. (London 1875) I, p. 180—203 ersehen.

juridisch-politischen Memorandum (s. oben p. 67) an Hārūn al-Rashīd, indem er die Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des der Todesstrafe vorangehenden Bekehrungsversuches kennzeichnet: „Jeder führt für seine Meinung Traditionen an und schöpft Beweise aus denselben. Die Vertheidiger der bedingungslosen Todesstrafe führen den Ausspruch des Propheten an: man baddala dīnahū fa-ḵtulūhu, d. h. 'wer seine Religion wechselt, den müsst ihr tödten'; die Vertheidiger der liberalern Ansicht führen den Ausspruch an: Es ist mir befohlen worden, die Leute zu bekämpfen, bis dass sie bekennen, dass es keinen Gott ausser Allāh giebt; thun sie dies, so ist ihr Gut und Blut in Sicherheit bei mir, Rechenschaft aber haben sie Allāh zu geben“.¹ Was gegen diese liberalere Auffassung zeugt, wird durch Interpretation zurechtgelegt. Auch die aus der ältern Chalifengeschichte pro und contra angeführten Daten beweisen die völlige Unentschiedenheit der Frage in der Lehre und Ausübung. Wen die Geschichte der Frage interessiert, kann das Material in dem betreffenden Kapitel des Abū Jūsuf geordnet finden. Uns kümmert hier nur der hierauf bezügliche Paragraph des Mālik b. Anas, dessen Fassung die ganze Methode dieses Theologen zeigen kann:

„Mālik von Zejd b. Aslam. Der Prophet hat gesagt: 'Wer seine Religion wechselt, dessen Nacken müsst ihr schlagen'. Die Bedeutung der Worte des Propheten ist, wie uns scheint und Gott weiss es am besten. Wer den Islam verlässt und zu einer andern Religion — z. B. zu der der Zendike oder zu einer andern ähnlichen — übergeht, solche Leute werden, wenn diese Apostasie von ihnen offenbar wird, getödtet. [Das Zendikthum besteht nämlich nicht in einem offenen Bekenntniss, sondern nur in geheimer Abtrünnigkeit vom wahren Glauben, bei ausserlicher Zugehörigkeit zu demselben.] Solchen Leuten gegenüber werden Bekehrungsversuche nicht angewendet, denn (die Aufrichtigkeit ihrer) Bekehrung kann nicht erkannt werden, da sie doch auch vorher im Geheimen Ungläubige waren, während sie öffentlich den Islam bekannten, ich denke nicht, dass man an solchen Bekehrungsversuche zu machen habe; ihr (bekenndendes) Wort kann nicht angenommen werden. Jener aber, der ganz offen vom Islam zu einer andern Religion abfällt, den muss man erst zu bekehren versuchen, bekehrt er sich (so ist gut), wenn aber nicht, so wird er getödtet. Trifft es sich nun, dass Leute dies thun, so ist meine Meinung, dass sie zum Islam zurückgerufen werden sollen und dass man sie zu bekehrungsversuche, bekehren sie sich, so wird dies angenommen, bekehren sie sich nicht, so werden sie getödtet. Auch jene sind (im obigen Ausspruch des Propheten) nicht gemeint, die vom Judenthum zum Christenthum übertreten oder umgekehrt, oder Bekenner anderer Religionen, welche die Religion, zu welcher sie gehören, mit einer andern vertauschen, es sei denn (dass sie) den Islam (verlassen). Wer aus dem Islam in eine andere Religion übertritt, und dies offen bekennt, der ist gemeint. Und Gott ist der Wissende“.²

1) Kitāb al-charāğ p 109 ff.

2) Denn auch die Ansicht hat sich ausgebildet, dass auch solche zu tödten seien nach dem Wortlaut. Wer seine Religion wechselt. vgl. Al-Nawawī' Arba'īn (Kairo 1277, Shāhin) p 30 zu Nr 14.

3) Al-Muwatta' III, p. 197. Im Shejb p 368, wo der Apostatenparagraph vorkommt, fehlt dieses Stück und nur die hierauf folgende Tradition wird mit Muwatta' gleichlautend mitgetheilt.

Die Worte „wie uns scheint“ in dem soeben vorgelegten Paragraphen des Muwaṭṭa' führen uns auch auf ein anderes Moment der Charakteristik des Mālik und seines Werkes. Allgemein herrscht die Ansicht, dass eben Mālik der Gegner der im 'Irak entwickelten sogen. speculativen Schule gewesen sei, in welcher die Berechtigung der opinio, oder wie sie selbst es nannten, des Ra'j vorherrschte; die Berechtigung des letztern soll eben Mālik verpönt haben, und dies sei das Charakterzeichen seiner ḥigāzischen Schule im Unterschiede von der 'irakischen Richtung. Die Betrachtung des Mālik'schen Grundwerkes muss uns eines andern belehren.¹ M. hatte genug Ra'-schule genossen,² um von der Unzulänglichkeit der historisch gegebenen Quellen für alle Erfordernisse des praktischen Lebens — und auf dieses hatte er es ja abgesehen — überzeugt werden zu können. Und darum fühlt er sich Autorität genug, in Fällen, wo er weder medīnensische Tradition, noch medīnensisches Igmā' vorfindet, selbständig gesetzgeberisch einzugreifen. Er ubt, mit einem Worte, Ra'j, und zwar so sehr, dass ihm hin und wieder Ta'arruḡ = Irakiziren zum Vorwurf gemacht wird.³ Dies stand den muhammedanischen Theologen fest, sie sprechen fortwährend von dem Ra'j Mālik, ebenso wie sie vom Ra'j der 'Irākiyer reden.⁴ Und in der That sind im Muwaṭṭa' nicht selten Stellen zu finden, in welchen der den Ra'j-leuten zum Vorwurf gemachte Terminus ra'ejtu: „mein Ra'j, meine selbständige Ansicht ist die und die“, angewendet wird, ebenso wie Mālik von seinen Schülern mit dem von den Traditionisten arg verpönten und in den Ra'j-schulen gelaufigen⁵ ara'ejta um sein eigenes Ra'j befragt wird.⁶

Aus allen diesen Momenten wird genügend ersichtlich, dass Mālik b. Anas mit seinem Muwaṭṭa' kein eigentlicher Traditionssammler ist, obwohl sein Werk auch bezüglich der Ḥadīth-wissenschaft für den Specia-

1) vgl. Snouck Hurgronje in Lbl für orient Phil 1884, p 425

2) vgl. oben p 80.

3) Snouck Hurgronje a. a. O. Man vgl. fu ta'arruḡ noch Al-Muwaṭṭa' IV, p 38, 2, Zurk III, p 9

4) z B Zāhiriten p. 20 Anm 1. Ahmed b. Hanbal wurde gefragt: „Wessen Traditionen mögen nachgeschrieben und wessen Ra'j kann als Muster betrachtet werden?“. Darauf antwortete er „Das Ḥadīth des Mālik und das Ra'j des Mālik“, Tahdīb p. 534, 3, Zurk. I, p 4. Bei Ibn Bashkuwāl — wo übrigens gelegentlich der Charakteristik der theologischen Richtung Ra'j und Ḥadīth einander streng entgegengesetzt werden, z B. ed. Coderia p. 25, 4 — findet man auf Schritt und Tritt Ra'j Mālik. vgl. auch Ibn Mu'īn in Tab Huff. nr. 47, Tahdīb p. 374, 12 lam jakun sāhib ḥadīth wakāna sāhib ra'j Mālik.

5) Sehr bemerkenswerthe Stellen für die casuistische Natur dieser Frageformel: Abū Jūsuf, Kitāb al-chaṣāḡ p 36, Al-Muwaṭṭa' III, p 199

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 330

listen hervorragendes Interesse bietet und eine nicht genügend zu schätzende Handhabe für historisch-kritische Forschungen liefert¹ Aber diese zu bieten, ist nicht der Zweck des Verfassers. Er selbst veranschaulicht für seine praktischen Ziele die im Dienste derselben verwendeten Materialien, nach den zu seiner Zeit in Medina gangbaren und anerkannten Versionen. Die Scrupel der Traditionsforscher der späteren strengern Schule beunruhigten ihn daher noch nicht. Eine regelrechte Isnād-kette wird noch nicht als unerlässliches Erforderniss aufgestellt; fast ein Drittel der von Mālik verarbeiteten Aussprüche ist mursal oder gar maḳṭūʿ, d. h. sie reichen nicht bis auf den Propheten zurück, sondern die Reihe endet bei dem Namen eines Genossen, oder die Glieder der bis zum Propheten reichenden Kette sind nicht genug fest und nicht in fortlaufender Unmittelbarkeit an einander geschlossen:² „Ḥadīthe ohne Zaum und Zügel“ (bilā chiṭām waʿazimma), wie die Kritiker solche nennen.³

Ganz unbedenklich wendet Mālik die Marāsil als Quellen des Gesetzes an⁴ Es war ihm nur um Documentirung der Sunna, noch nicht um die Kritik der Form zu thun.⁵ Er sucht demnach auch nicht sehr nach der Beglaubigung derselben durch Parallelversionen. Dem Traditionssammler der Schule war es darum zu thun, dieselbe Tradition nach verschiedenen Wegen (ṭurūḳ) zu übermitteln; sie erschien ihm erst dann von Werth, wenn er sie nach vielen Ṭurūḳ zu veranschaulichen im Stande war. Jahjā b. Muʿīn (st. 233) liess jedes Ḥadīth abseits liegen, das ihm nicht wenigstens nach dreissig Isnād-versionen vorlag,⁶ Mālik begnügte sich fuglich mit einer einzigen. Daher begegnen wir bei ihm auch Aussprüchen, die in keiner der späteren

1) Für diese Forschungen musste neben dem Muwaṭṭaʿ auf die bei Abū Jūsuf (Kitāb al-ṣarāʿ), Al-Shejbānī (Kitāb al-sijar) und anderen Schriftstellern des II Jahrhunderts vorkommenden Traditionen zurückgegangen werden, eine kritische Vergleichung derselben mit dem Bestande in den Sammelwerken der nächsten Periode war für die Entwicklungsgeschichte des Islam sehr fruchtbar.

2) Al-Muwaṭṭaʿ II, p. 73 findet man ein Beispiel.

3) Al-Tirmidī II, p. 338, 21.

4) Muslim, Einleitung p. 64 wal-mursal fi al-ḥaḳīqah waḳawl ahl al-ʿilm bil-aḥbāʾi laṣṣaḥiḥat (dazu vgl. den Commentar von Al-Nawawī und Tahḍīb p. 285) Diese Streitfrage ist behandelt bei Chaṭīb Bagdādī fol. 105^b

5) Die Gesamtzahl der Traditionen des Muwaṭṭaʿ ist nach den verschiedenen Recensionen schwankend, sie beträgt ± 1720 ; davon sind nur 600 mit Isnāden versehen, die bis zum Propheten hinaufreichen, 222 sind mursal, 613 sind maḳṭūʿ und 285 reichen nicht bis zum Propheten, sondern nur bis zu „Genossen“ oder „Nachfolgern“. Wo schöpfen diese Zahlen aus muhammedanischen Quellen (Al-Zurkānī I, p. 8) und übernehmen sie auf Treu und Glauben, es lohnt sich nicht, der Punktlichkeit dieser Angaben zahlend nachzugehen.

6) Tahḍīb p. 629, 13. Tab. Huff VIII, m. 17

kanonischen Sammlungen Aufnahme fanden.¹ Da er ausschliesslich die Erfordernisse des gesetzlichen Lebens im Auge hatte, so hat er ferner auf Traditionen, die nur historische Belehrung enthalten, und bezögen sie sich auch auf die Biographie des Propheten, gar kein Gewicht gelegt, es sei denn, dass aus solchen Nachrichten gesetzliche Folgerungen abzuleiten sind. Dies ist später als grosses Verdienst seiner Richtung hervorgehoben worden, im Verhältniss zu jenen eifrigen Forschern, die schon in der alten Epoche der Traditionswissenschaft allerlei kleinliches Zeug mit Bezug auf die Prophetenbiographie sammelten, aus dessen Inhalt den dogmatischen Gelehrten zuweilen grosse Verlegenheit erfolgte.²

Es ist also in erster Reihe die Verwendung der Traditionen, welche dem Werke des Mālik seinen Charakter giebt. Und damit bezeichnet er einen Uebergang zwischen den zwei Endpunkten, welche die Entwicklung der gesetzlichen Literatur vom II. und III. Jahrhundert begrenzen. Der Ausgangspunkt der Literatur ist das blosse Fikḥ. Mālik bahnte mit dem grossen Einfluss, den er der Beachtung des traditionellen Materials zuwendet, die folgende Periode an. Und dass er diesen Uebergang nicht ohne bewusste Absicht anbahnte, dass er das blosse positive Recht durch historische und documentarische Begründung zu ergänzen bestrebt war, dies zeigt uns sein Verhältniss zu einem gleichzeitigen literarischen Unternehmen, zu welchem das seine in Concurrenz treten sollte. Nach Ibn 'Abd al-barr wäre 'Abd al-'Azīz b. 'Abdallāh b. Abi Salma al-Māgashūn (st. in Bagdād 164) der erste gewesen, welcher die Lehre der muhammedanischen Theologen in Medina in einem Codex zusammenfasste; es wurde in demselben nur die Lehre, das Gesetz nach dem medinensischen Consensus vorgetragen, ohne die Traditionen anzuführen, welche als Stütze der Lehre dienen können. Diese Methode gefiel dem Zeitgenossen Mālik nicht, und der Gedanke, das Werk des Māgashūn durch einen Codex zu ersetzen, der auch die traditionellen Quellen der medinensischen Lehren enthalte, war ihm eine Anregung mehr, die ihn zur Abfassung des Muwaṭṭa' nothigte.

Er war aber unter seinen Zeitgenossen mit dieser Bestrebung nicht vereinzelt. Wie sehr die Abfassung eines solchen Codex ein tiefgefühlt bedürfniss der Zeit war, zeigt der Umstand, dass, als sich Mālik anschickte, sein Muwaṭṭa' zu redigiren, noch viele andere seiner medinensischen Collegen an die Abfassung ähnlicher Werke gingen. Voll Vertrauen zum Erfolg seiner Arbeit und voll Selbstbewusstsein hinsichtlich der Berechtigung derselben soll Mālik angesichts seiner Rivalen die dauernde Anerkennung seiner

1) vgl. Ibn 'Abd al-Barr bei Al-Zurkānī II, p. 139.

2) Kādī 'Ijād, Al-Shifā II, p. 240.

eigenen Leistung bei der Nachwelt vorausgesehen haben. Und in der That rechtfertigte der Erfolg das Selbstvertrauen Mālik's. Denn die Concurrenz-Muwatta's verschwanden aus dem Verkehr „als ob sie in Brunnen hineingefallen wären“¹ Unseres Wissens werden in den Quellen dieses Zweiges der arabischen Literaturgeschichte drei Werke erwähnt, die in die Reihe jener gleichzeitigen Muwatta's zu gehören scheinen. Eines ist vom medinensischen Gelehrten Ibrāhīm b. Muḥammed al-Aslamī (st 184) verfasst und soll an Umfang das Werk des Mālik bedeutend überragt haben.² Ein anderes ist von 'Abd allāh b. Wāḥ al-Fihri (st 197); das Muwatta'-werk dieses Gelehrten³ erschien nach der Veröffentlichung des Buches von Mālik, in demselben werden Belehrungen erwähnt, die der Verfasser von Mālik holte.⁴ Letzterer sagte mit Bezug auf die beiden Werke: „Bleiben wird, was zur Ehre Gottes gearbeitet wurde. „In der That — so fugt Abū Mūsā Muḥammed al-Isfahānī (st. 581) hinzu — ist Mālik's Buch wie die Sonne an Glanz und Verbreitung, wenige aber kennen mehr Ibn Wāḥ's Werk, das heute nur noch sehr selten zu finden ist.“⁵ Endlich fand ich ein Muwatta' erwähnt⁶ vom medinensischen Gelehrten Muḥammed b. 'Abd al-Rahmān b. Abī Dīb al-Āmrī (st. 120 in Kūfa); er gehörte zum Hörerkreis des Zuhri. Man stellte ihn höher als Mālik, nur mit dem Vorwurfe, dass er hinsichtlich seiner Gewährsmänner sehr leichtgläubig war.⁷

IV.

Ausser den oben erwähnten Muwatta'-werken hören wir noch von verschiedenen Bucheraufschriften, in denen der Name des Werkes von Mālik b. Anas vorkommt, z B Muwatta' Abī-l-Ḳāsim, Muwatta' Abī Muṣ'ab u. s. w. Man muss sich hüten, dieselben für selbständige Muwatta'-schriften zu halten und etwa in dieselbe Reihe zu stellen, welcher die am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnten Werke angehören.

1) Al-Zurkānī, Einleitung p. 8

2) Tab Huff VI, nr 2. Dazu schrieb noch im VI Jahrhundert einen Commentar Abū Bekr ibn al-'Arabi (st 546), H. Ch VI, p 265

3) Beispiele bei Al-Zurkānī IV, p 61 119

4) Dies Werk ist nicht zu verwechseln mit der Muwatta'-recension desselben Ibn Wāḥ, welche in der Liste des Muḥammed 'Abd al-Hajj (s. nächsten Abschnitt) unter nr. 2 (p 19 oben) erwähnt und beschrieben ist. Das im Text erwähnte Werk ist vielleicht identisch mit dem Kitāb al-ġāmi' des Ibn Wāḥ

5) Pusey im Oxforder Handschriftenkatalog p. 381. Das Buch des Ibn Wāḥ wurde vom Ḳādī 'Ijāl benutzt, z B. bei Al-Ḳaṣṭallānī IV, p 232. Tab. Huff VI, nr. 52 erwähnt dieses Muwatta' nicht unter den Werken des Ibn Wāḥ

6) Al-Zurkānī I, p. 16. 10 v u.

7) Tab. Huff. V, nr. 27, ohne Erwähnung eines Muwatta'-werkes.

Man gewinnt eine recht ungünstige Vorstellung von der Zuverlässigkeit der muhammedanischen Ueberlieferung im II Jahrhundert, wenn man in Betracht zieht, dass die Versionen, in welchen verschiedene Gewährsmänner, alle direkt und unmittelbar im Namen des Mālik, dies Muwaṭṭa'-werk überliefern, von einander sowohl in Hinsicht auf den Textbestand und Inhalt, als auch hinsichtlich der äussern Anlage und Anordnung so grundverschieden sind, dass man der Versuchung ausgesetzt ist, dieselben als von einander verschiedene, keineswegs identische Schriften zu betrachten. Wenn man die Berichte in Betracht zieht, die uns über die verschiedenen Muwaṭṭa'-versionen zur Verfügung stehen, andererseits die beiden noch heute mit vollem Text zugänglichen Versionen mit einander vergleicht, wird man in dem Glauben daran stark erschüttert, dass Mālik b. Anas in der Ueberlieferung des Muwaṭṭa' einen festgesetzten Text, ob nun in mündlicher Weise oder durch Munāwala (p. 189) zum Gegenstand der Verbreitung gemacht habe. In diesem Falle konnten ja zwei Versionen desselben Buches von einander nicht so gründlich verschieden sein. Man ist vielmehr geneigt, den Mittheilungen Glauben zu schenken, aus welchen ersichtlich ist, dass Mālik b. Anas die ihm vorgelegten Muwaṭṭa'-texte in der sorglosesten Weise authenticirte. Darüber werden verschiedene Nachrichten verbreitet. Der Text des Buches wird aus Exemplaren der Befrassenen dem Mālik vorgelesen, der hört die vorgelesenen Texte an, macht hin und wieder eine verbessernde Bemerkung und giebt die Erlaubniss, den angehörten Text als von ihm stammend weiter zu verbreiten.¹ Diese Art liesse noch einige Controle des Textes zu. Aber wir erfahren auch Folgendes. Es kommt jemand in Māliks Auditorium, zieht ein Manuscript aus den Falten seiner Kleider hervor. „Dies ist dein Muwaṭṭa', o Abū 'Abdallāh, das ich abgeschrieben und collationirt habe; gieb mir die Erlaubniss (iḡāza), es weiter fortzupflanzen“. „Du hast dieselbe und du darfst dich bei der Verbreitung deines Textes der Formel bedienen: Mālik hat mir mitgetheilt, M hat mir berichtet“² Wenn nun der Verfasser die verschiedensten Exemplare seines Werkes unbeschrieben authenticirte, so ist es leicht begreiflich, dass nicht alles, was man als Muwaṭṭa' verbreitete, einander vollends gleichlautend war.

Die gangbare Version des Muwaṭṭa'-codex, welche wir die Vulgata desselben nennen können, ist jene, welche auf den andalusischen Theologen und Agitator Jaḥjā b. Jaḥjā al-Masmūḍī³ (st. 234), den Schüler des Mālik,

1) Chatīb Bagdādī fol 84^b und noch sehr oft zum Beweise dessen, dass das sogen 'arḍ oder 'irād eine ebenso gultige Art der Mittheilung ist, wie der unmittelbar mündliche Vortrag des Lehrers

2) ibid fol. 91^a

3) vgl Dozy. Geschichte der Mauren in Spanien I. p 232 ff

zurückgeht; diese hat sich im wissenschaftlichen Verkehr zu erhalten gewusst, ist am häufigsten commentirt worden, und diese ist es auch, welche orientalische und occidentalsche Gelehrte im Auge haben, wenn sie vom Muwatta' sprechen. Man nennt diese Version: Muw. Jahjâ. Aber ausser dieser Version des Mâlik'schen Corpus juris sind noch andere erhalten, welche auf andere Autoritäten zurückgeführt sind, die das Muwatta' von Mâlik übernahmen. Im Ganzen giebt es fünfzehn solcher Versionen, welche in dem bald zu erwähnenden Werke des 'Abd al-Hajj aufgezählt sind.¹ Wenn man sich einen Begriff von der Verschiedenheit derselben untereinander und von der Vulgata des Jahjâ h. Jahjâ bilden will, so möge man z. B. beachten, dass in der auf Abû Muṣ'ab al-Zuhri (einen medinensischen Theologen, st. 242) zurückgeführten Version (bei 'Abd al-Hajj nr. 9) ungefähr hundert Traditionen erwähnt sind, die in keiner der anderen vorkommen, trotzdem jede einzelne der letzteren wieder im Vergleich mit den übrigen Recensionen Ueberschüsse und Mangel aufweist. Fast keine einzige stimmt mit einer andern bezüglich des Anfanges, und wenn wir — wie dies zuweilen vorkommt — Citaten aus dem Muwatta' begegnen, die wir aus der Vulgata nicht bestätigen können, so dürfen wir voraussetzen, dass sie möglicherweise einer der anderen Recensionen entnommen sind.²

So gab es denn 15 Archetypen des Muwatta',³ von welchen es vornehmlich dem Muw. Jahjâ gelungen ist, im wissenschaftlichen Leben und im praktischen Gebrauch zur Geltung zu kommen.⁴ Von den übrigen Recensionen, welche unter den gelehrten Muhammedanern neben der Jahjâ'schen Version lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten,⁴ ist uns eine zugänglich geworden. Dieselbe ist unter dem Namen Muw. Muḥammed

1) p. 18—21, da sind allerdings 16 aufgezählt, aber die letzte Nummer ist keine eigentliche Muwatta'-recension, sondern ein Musnad aus demselben (vgl. unten p. 228), vgl. über die verschiedenen Recensionen auch H. Ch. VI, p. 267.

2) Nicht alle Versionen fanden gleiche Verbreitung, es waren nur ungefähr 5, welche Gegenstand des Studiums in Spanien bildeten, wo man im III.—IV. Jahrhundert das Muwatta' als religiöses Grundwerk studirte. Aus dem Index zum Ibn Bashkuwâl ed. Codera kann man ersehen, welches diese Versionen waren. Statt Muw. Al-Ka'bî ist sowohl im Index, als auch im Text dieser mit seltener Sorglosigkeit angefertigten Edition immer Al-Ka'nabî (st. 221 in Mekka) zu lesen.

3) In das Reich der Fabel gehört wohl das alte Muwatta'-exemplar der Schatzkammer in Aegypten (chizânât al-Misrijîna), welches den Text enthält, den der Chalife Hârûn mit seinen beiden Prinzen bei Mâlik horte; bei Al-Sujûtî, Ta'îich al-chulafâ' p. 115, 21.

4) Eifrige Traditionsbeflissene studiren das Buch nach verschiedenen Versionen. Die biographischen Werke bieten hierfür viele Beispiele; ich will nur eines als Specimen erwähnen. Ibn al-Abbâr ed. Codera p. 268 s. v. 'Abd al-Ġanî b. Mekkî (st. 556) Muw. Jahjâ . . . wa Muw. ibn Bukeyr.

bekannt und ist jene Recension des Werkes, die der berühmte Schüler des Abû Ḥanîfa, Muhammed ʿb. al-Ḥasan al-Shejbânî, welcher mehr als drei Jahre hindurch in Medina lebte und die Vorträge des Mâlik hörte, von dem Werke des letztern überliefert hat. Dieselbe deckt sich in vielen Fällen nicht mit der Jahjâ'schen Recensionen, von der sie auch hinsichtlich der Kapiteleintheilung grundverschieden ist. Einige der Shejbânî'schen Kapitel finden sich in der Vulgata gar nicht vor und umgekehrt. Wir haben bereits an zwei Stellen dieser Abhandlung Gelegenheit gehabt, auf Muwaṭṭa'-mittheilungen hinzuweisen, die sich nur in der Shejbânî'schen Recension finden, in der Vulgata des Jahjâ aber nicht vorkommen (p. 179 Anm 5; p. 211). Die Shejbânî-Recension ist im Ganzen weniger umfangreich¹ als die des Jahjâ; das bearbeitete Traditionsmateriel ist geringer. Dabei hat Al-Shejbânî fast jedem Kapitel eine Epikrisis hinzugefügt, in welcher er unter den Worten: kâla Muḥammed mittheilt, ob die Lehre, die im vorangehenden Kapitel gegeben wird, nach seinem eigenen gesetzwissenschaftlichen System und nach der Lehre des Abû Ḥanîfa Geltung habe oder nicht. Zum grossen Theile werden auch die Traditionen angeführt, auf welche sich die gegentheiligen Meinungen stützen; diese vergleichenden Zusätze sind zuweilen sehr umfangreich.² Es kann hieraus erhellen, dass die Recension Shejb. von diesem Gesichtspunkte zugleich eine Bearbeitung und kritische Weiterentwicklung des Mâlik'schen Werkes enthält.

Ausser mehreren Handschriften des Muw. Muḥammed³ ist uns dasselbe auch in lithographischen Vervielfältigungen indischer Herkunft zugänglich. Es liegen mir drei verschiedene lithographische Ausgaben des Buches vor, zwei aus Ludhiana⁴ und eine Lucknower,⁵ von dem gelehrten

1) Innerhalb der einzelnen Bücher sind weniger Paragraphen, z. B. das Buch über die Eheschliessung hat bei Muwaṭṭa' III, p. 1 ff. 22 Kapitel, bei Shejb. p. 237—248 nur 16; dabei vereinigt Muw. in zwei Sammelkapiteln (ġâmi') mehrere Fragen, die bei Shejb. in je besonderen Paragraphen zerstreut sind.

2) Die umfangreichsten Zusätze finden sich zu Bâb al-krâ'at fi-l-ṣalât chalf al-imâm, Shejb. p. 90—100 = Muw. I, 158—162.

3) Katalog der arab. Handschr. des British Museums p. 718^b, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 44, nr. 1144, Kailoi's Katalog I, p. 328 f. Es ist interessant zu sehen, dass der muhammedanische Katalogist nicht weiss, dass dies nur eine Recension des Mâlik'schen Muwaṭṭa' ist; er charakterisirt das Buch in folgenden Worten: „Der Verfasser schreibt darin im Sinne des Maḏhab Mâlik und beantwortet die Einwurfe der Gegner“, während doch viele Hinzufügungen (in den Schlussbemerkungen) in hanafitischem Sinne eben gegen den Text des Mâlik gerichtet sind.

4) Eine in lex. 8° aus dem Jahre 1291/2 (Muḥammed 'Abd al-Karîm'sche Officin), 200 pp., mit kurzen wörterklarenden Marginalglossen; die andere in 8° aus dem Jahre 1292 (Maṭba' Rahîmî), 270 und 8 pp., mit noch kargeren Randbemerkungen.

5) gr. 4° aus dem Jahre 1297 (Officin des Muḥammed Chân Mustafâ), 412 pp.

Muhammed 'Abd al-Hajj besorgte, mit einer sehr eingehenden und vielseitigen Einleitung und einem weitläufigen Commentar versehene Ausgabe. Man kann voraussetzen, dass der gelehrte Orientale in subjectiver Befangenheit für den Gegenstand seines Studiums alle möglichen Argumente aufhäuft, um nachzuweisen, dass die Shejbânische Recension authentischer und werthvoller sei, als das Muwatta' Jahjâ. Dem europäischen Forscher imponiren freilich die scholastischen Argumente des muhammedanischen Gelehrten wenig.

Das Verhältniss der beiden Recensionen zu einander könnte am besten durch die Nebeneinanderstellung der aufeinanderfolgenden Paragraphenüberschriften ersichtlich gemacht werden. Dies würde zu weit führen und darum beschränken wir uns bloss darauf, zwei Abschnitte nach beiden Recensionen herauszugreifen, um durch Gegeneinanderstellung derselben die Art und Weise zu beleuchten, in welcher Al-Shejbânî zum Commentator und Beurtheiler seines Textes wurde.

Al-Muwatta' II, p 19. Das Stehen (al-wukûf) vor den Leichenzügen und das Sitzen auf den Grabesorten

Mâlik von * Jahjâ b. Sa'îd von Wâkid * b 'Amr' b Sa'îd b. Mu'âd^c von Nâfi' b. Gubejr b Mu'îm von Mas'ûd^d b al-Hakam von 'Alî b Abî Tâlib. Der Prophet pflegte vor den Leichenzügen^e aufzustehen.

[Dies Hadîth wird Muw Jahjâ in einem andern Kapitel mit ganz verschiednem — auf 'Omai b 'Abd al-'Azîz zurückreichendem — Isnâd als „das letzte, was der Prophet gesprochen“, angeführt, IV, p. 71.]

a) und Christen b) — es mogen nicht zwei Din's im Lande der Araber verbleiben.

Al-Shejbânî p 162 Das Aufstehen (al-ku'âm) vor dem Leichenzuge

a) es hat uns berichtet b) fehlt c) — Al-Ansûi d) Mu'awwid e) Singular

Muhammed sagt. Daran halten wir uns, wir erachten das Aufstehen vor dem Leichenzuge nicht (als geboten), emstens war dies eine Sache, wurde jedoch aufgegeben. So sagt auch Abû Hanîfa

p 168 Ueber den Gebrauch des Grabes als Betort: ob man bei demselben beten und sich auf dasselbe hinstrecken durfe

Mâlik hat uns berichtet. es hat uns mitgetheilt Al-Zuhri von Sa'îd b. al-Musajjib von Abû Hurejra, dass der Prophet sagte: Gott moge die Juden^a todtten, sie haben die Graber ihrer Propheten als Moscheen benutzt^b

Al-Muwatta' II, p. 19.

Mālik.¹ Es ist ihm bekannt geworden, dass 'Alī b. Abī Tālib sich auf die Gräber hinstrückte und sich auf dieselben hinlegte. * Mālik sagt Es ist, wie uns scheint, nur verboten worden, auf den Gräbern zu sitzen, und dieselben zu beschmutzen.^b

Mālik von Abū Bekr b. 'Othmān b. Sahl b. Hanīf; dieser sagte, dass er den Abū 'Umāma b. Sahl b. Hanīf sagen horte: Wir wohnten den Leichenbegangnissen bei, und der letzte der Menschen setzte sich nieder, bis sie durch das Adān gerufen wurden.^c

III, p 17 Sammelabschnitt, was von der Ehe nicht erlaubt ist

[In diesem Kapitel werden nach einander verschiedene Arten der Eheschliessung erwähnt, welche ungesetzlich sind und die Ungültigkeit der Ehe involvieren; bei Shejbānī sind die einzelnen Paragraphen als separate Kapitel angeführt, das vorliegende ist das zweite]

p. 19. Mālik von von Nāfi' von Abū-l-Zubejr al-Mekkī Man brachte einmal vor 'Omar eine Eheschliessung, bei der nur ein Mann und eine Frau als Zeugen waren, da sprach er: dies ist eine geheime Eheschliessung (nikūh al-sirr) und ich gestatte dieselbe nicht; kam man nur damit zuvor, so wurde ich (die Schuldigen) steinigen

Al-Shejbānī p 168

a) auf dieselben b) fehlt

c) dieser Paragraph fehlt

Al-Shejbānī p. 241

a) wir gestatten

Es sagt Muhammed. Daran halten wir uns, denn die Eheschliessung ist nicht zulässig mit weniger als zwei (männlichen) Zeugen, hingegen bei der Ehe, die 'Omar zurückgewiesen, waren ein Mann und eine Frau als Zeugen anwesend, und dies ist geheime Eheschliessung, denn die Zeugenschaft war nicht vollständig, wäre die Zeugenschaft vollständig durch die Anwesenheit zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen, so wäre es eine

1) im selben Kapitel fortfahrend

Al-Shejbānī p 241.

zulässige Eheschliessung, trotzdem sie geheim geschlossen wurde. Denn was die geheime Eheschliessung ungültig macht, ist (der Umstand), dass sie ohne Zeugen vollzogen wird; ist aber eine vollgültige Zeugenschaft dabei, so ist es eine öffentliche Eheschliessung, wenn sie auch ein Geheimniss daraus machen — Es sagt Muhammed es berichtete uns Muhammed b Abān von Ġamād von Ibrāhīm (al-Nachā'ī), dass 'Omar die Zeugenschaft eines Mannes und zweier Frauen zulies, sowohl bei der Eheschliessung, als auch bei der Ehescheidung. Es sagt Muhammed Und daran halten wir uns und dies ist auch die Lehre des Abū Hanifa.

V

Ein bedeutender Fortschritt, den die literarische Entwicklung der Ḥadīth-wissenschaft zu verzeichnen hat, ist in dem Worte *tasnif al-aḥādīth* ausgedrückt.

Es ist bisher ersichtlich geworden, dass das Ansammeln von Ḥadīth-material ein hervorragendes Moment der theologischen Beschäftigung im Islam ist. Je mehr Gewicht darauf gelegt wurde, dass in der gesetzlichen Praxis sowie im rituellen Leben dem Ḥadīth Rechnung getragen werde und je mehr gerade im Dienste dieses Postulates Ḥadīthmaterialien wie Pilze emporschossen, desto mehr bildete sich das systematische Anordnen des aufgehäuften Stoffes zu einem Bedürfniss heraus, welches die grossen Massen von traditionellen Texten, die aus allen Ländern des Islam auf die Traditionsgelehrten eindrangen, sowohl im Interesse der theoretischen Beschäftigung, als auch vom Gesichtspunkte der praktischen Benutzung und Verwerthung nahelegten.

Die systematische Anordnung geschah nach zwei von einander verschiedenen Gesichtspunkten. Die primitivste Art der Anordnung hängt mit der sich herausbildenden Anschauung von einem vollkommenen Ḥadīth zusammen. Ein solches muss vermittels „gesunder“ Mittelglieder ohne Unterbrechung (*irsāl* etc) bis auf einen „Genossen“ zurückgeführt sein; in diesem Falle ist es *musnad*, gestützt, angelehnt. Leute, welche eine beträchtliche Anzahl solcher Ḥadīthe zusammenbrngen, erhalten den Ehrennamen *Al-musnid*,¹

1) „celui qui connaît les traditions et indique leurs sources“, Dozy, Supplém I, p 692^b

und sind die beliebtesten Quellen und Mittelpunkte für den Ḥadīth-unterricht, sie werden von jenen aufgesucht, welche die lauterer Ḥadīthe kennen zu lernen wünschen.¹ ‘Abdallāh b. Muḥammed al-Ġuʿfī (st. 229), ein Scheich des Buchārī, erhielt von seinen Zeitgenossen den auszeichnenden Titel Al-musnadī oder auch Al-musnidī.² Die Bezeichnung Musnid wird am häufigsten in Verbindung mit dem Namen des Ortes oder der Provinz angewendet, in welchen der betreffende Gelehrte zu seiner Zeit als Traditionslehrer in Ansehen stand und von deren Bevölkerung er zunächst als Orakel des Ḥadīth betrachtet wurde. Der eine heisst „Musnid Bagdād“, der andere „M Miṣr fī waḳṭihi“,³ oder je nach seinem Autoritätskreise. „M. al-Shām“, „M. al-Jemen“,⁴ „M. al-‘Irāq“. Die französischen Uebersetzer des Ibn Baṭūta übersetzen gelegentlich der letztern Benennung ganz unrichtig: „l'appui de l'‘Irāq“. Aus jenen Zeiten, in welchen die Franken an den Ḥadīthstudien thätigen Antheil nahmen,⁵ ist auch neben Frauennamen der Titel Al-musnida sehr häufig zu finden.⁶ Der oben erwähnten provinziellen Beschränkung des Epitheton Musnid steht mit Bezug auf weltberühmte Traditionsgelehrte die Ausdehnung des Titels auf die gesammte muhammedanische Welt gegenüber. Al-Ṭabarānī (st. 360) wird Musnid al-dunjā genannt.⁷

Mit der diesem Titel zu Grunde liegenden Anschauung vom vollkommenen Ḥadīth hängt nun die eine Art der Anordnung des Ḥadīthmaterials zusammen. Man schichtet nämlich die auf ihre Authentie mehr oder weniger streng geprüften Traditionen nach einem ausserlichen Gesichtspunkt und stellt jene Traditionen nebeneinander, welche in ihrem Isnād auf denselben „Genossen“ zurückgeführt sind. Der Traditionsgelehrte stellt z. B. nebeneinander alle Traditionen, die ihm — gleichgültig nun vermittels welcher Silsila — in letzter Linie als auf Al-Barā’ b. ‘Āzib zurückgeführt mitgetheilt

1) Sehr häufig in Ḥadīth-iġāza's, z. B. Landberg, Katalog der Amīn'schen Bibliothek p. 10. In Hschr. ist die ungenaue Vocalisation musnad (passivisch) nicht ungewöhnlich.

2) Kāmūs s. v. snd und Tāġ al-‘ārūs a. l. II, p. 386.

3) Al-Makkarī I, p. 550 passim.

4) Tab. Huff IX, nr 62. XVIII, nr 12.

5) s. Excuse und Anmerkungen.

6) Ibn Baṭūta II, p. 110, vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I p. 11* 10 v. u., das vorbeigehende Wort ist in al-asīla (st. al-asīya) zu verandern, die Verbindung der beiden Epitheta (so wie auch bei Männern al-musnid al-asīl) ist in der betreffenden Literatur sehr gewöhnlich; dieselbe Frau wird mit diesen Titeln im Asānīd al-muhaddithīn häufig erwähnt, z. B. II, fol. 11^b.

7) Tab. Huff XII, nr 27. vgl. Imām lī-ahl al-dunjā ibid VIII, nr 2. Tahdīb p. 145, 9.

wurden; darauf folgen die Traditionen nacheinander, deren Gewährsmann ein anderer Genosse ist u. s. f.

Dieser Gesichtspunkt der Sammlung ist demnach ein rein äusserlicher, so zu sagen personlicher; auf den Inhalt, den Stoff der Traditionen kommt es hinsichtlich der Nebeneinanderordnung nicht an; entscheidend für die Zusammengehörigkeit ist lediglich der gleiche Name des Genossen, der als Autorität einer Gruppe von Traditionen erwähnt ist. Solche Sammlungen nennt man Musnad, weil jedes einzelne Hadith, welches in correcter Reihe bis auf einen Genossen, der sich dabei auf den Propheten berufen kann, zurückgeführt ist, ein hadith musnad, ein angelehntes H, genannt wird.¹ Von der einzelnen Tradition wurde der Name auf die Sammlung vieler solcher Hadithe übertragen.² Es wird eine grosse Anzahl alter Musnadsammlungen erwähnt, von welchen uns ausser dem Titel nichts Näheres mehr bekannt ist, obwohl sie im Islam lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten.³ Das am häufigsten citirte Werk dieser Art ist das Musnad des Ahmed b. Hanbal,⁴ von welchem mehrere Theile in der Handschrift nr. 589 der Herzgl. Bibliothek zu Gotha,⁵ sowie in mehreren Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin⁶ erhalten sind. Da haben Gewährsmänner ein besonderes Kapitel erhalten, wenn auch nur verschwindend wenig Aussprüche des Propheten sich auf ihre Autorität stützen.⁷ Auch aus dem Musnad des Ishâk b. Râhwejhî (st 233), eines der eifrigsten Verfechter der Hadithrichtung zur Zeit des Conflictes der Schulen,⁸ kann man sich

1) Rasch, Commentar des 'Izz al-dîn p. 28.

2) Einleitung zu Al-Dârimî p. 4 Dictionary of technical terms p. 646, 5 v. u. ff.

3) z. B. das Musnad des Hârth b. Abî Usâma (st 282), welches im VI. Jhd eifrig studirt wurde, Ibn al-Athârî VI, p. 169, im VIII. Jhd bildet es noch Gegenstand kritisch-commentirender Beschäftigung, Kairoer Katalog I, p. 161. Das Musnad des 'Abd b. Hamîd (st 249) wird noch im X. Jhd in Aegypten studirt, Asânid al-muhaddithîn II, fol. 6^a.

4) Peitsch erklärt den Ausdruck Musnad in diesem Titel. „die zur Stützung seiner religiösen Lehre veranstaltete Traditionssammlung“, Katalog I, p. 456 vgl. auch Sprenger, Mohammad III, p. CI.

5) vgl. auch die Hschr. nr. 590 und 609 derselben Bibliothek.

6) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 97 ff. nr. 1257. 1259. 1260.

7) z. B. Hschr. Gotha nr. 589 fol. 39^a ein besonderer Titel: Abû-l-Sanâbil b. Bâbak mit zwei Traditionen.

8) Lehrer des Dâwûd al-Zâhirî, Zâhiriten p. 27. Auch Ibn Kutejba horte bei ihm Hadithe und übernahm Vieles von ihm. Er charakterisirt den Ishâk mit folgenden Worten: „Ich habe niemand gesehen, der die Râj-leute mit grosserer Leidenschaft genannt und widerlegt und ihren schlechten Lehrrsätzen mit grossem Eifer nachgeforscht hatte, als Ishâk b. Ibrâhîm al-Hanzâlî. Er pflegte von ihnen zu sagen:

von der soeben charakterisirten Anordnung der Musnadsammlungen überzeugen.¹

Bevor wir zur zweiten Art der Traditionssammlungen übergehen, müssen wir noch dreierlei hinzufügen. Erstens: dass man auch zu jener Zeit, in welcher bereits sachliche Interessen in der Redaction der Hadithwerke vorherrschend geworden waren, nicht aufhorte, solche Musnad-sammlungen anzulegen. Zur Ermöglichung einer leichtern Handhabung derselben versucht man zuweilen — wie dies mit dem Musnad des Abū-l-Ḥusejn Muhammed al-Ḡassānī (st. 402) der Fall ist — die Autoritäten in alphabetischer Reihenfolge zu ordnen,² so wie man auch ältere Musnad-werke, deren Anordnung von anderen Momenten ausgegangen war,³ zu grösserer Bequemlichkeit in alphabetischer Reihenfolge umsetzt.⁴ Im grossten Umfange scheint dies in dem Ḡāmī al-masānīd wal-sunan des damascener Gelehrten Imād al-dīn ibn Kathīr (st. 744) geschehen zu sein.⁵ Schon vor ihm verfasste der Bagdāder Ibn al-Naggār (VII. Jahrhundert) unter dem Titel Al-ḵamar al-munīr fi-l-musnad al-kabīr ein auf alle „Genossen“ sich erstreckendes umfassendes Musnadwerk.⁶

Zweitens: dass eifrige Schüler und Maḥabangehörige aus den codicirten Werken der Imāme, welche — wie wir dies hinsichtlich des Mālik im III. Abschnitt sehen konnten — nicht als Traditionssammlungen, sondern als Werke der Gesetzkunde, als Compendien der Gesetzwissenschaft bestimmt und angelegt waren, die in denselben erwähnten Musnad-traditionen auszogen um dieselben zum Gegenstand besondern Studiums machen zu können. Diese Musnads sind jedoch — so weit sie uns bekannt sind — nicht nach Gewährsmännern, sondern nach Materien geordnet, entsprechend den Kapiteln des Grundwerkes, aus welchen sie ausgezogen sind. Sie sind nicht Werke der Gelehrten, deren Namen sie im Titel führen. Man wurde irren, wenn man glauben wollte, dass das oft erwähnte Musnad al-Shāfiʿi eine Sammlung sei, die der Imām Al-Shāfiʿi selbst nach der Reihenfolge der

Sie haben das Gottesbuch und die Sunan von sich geworfen und das Kijās verlassen“, Muchtalīf al-hadīth p. 65, vgl. p. 204.

1) Ein Theil davon ist in der viceköniglichen Bibliothek in Kairo vorhanden Katalog I, p. 305 unten

2) Landberg, l. c. p. 12 nr. 37

3) Die Anordnung der Reihenfolge geschah ursprünglich nach Momenten der Würdigkeit der Genossen im Sinne des Islam, (frühere Annahme des Islam, Theilnahme an der Badr Schlacht etc.) s. bei Diction of techn. terms p. 646

4) Dieser Umanderung unterzog man das Musnad des Ibn Hanbal, Kairoer Katalog I, p. 168. 253

5) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 151, nr. 1344

6) Al-Kutubī, Fawāt al-wafajāt II, p. 264, 21

als Gewährsmänner angeführten „Genossen“ anlegte. Vielmehr haben Schüler des Imām aus seinem Codex *Al-mabsūt* die Musnadtraditionen nach der Reihe der Gesetzkapitel excerptirt.¹ Demselben Vorgange wurde auch das *Muwatta'* des Mālik unterzogen, und dies gab Anlass zur Entstehung des Musnad *Muwatta' Mālik*.² Und dasselbe ist auch mit dem Musnad Abi Hanifa³ der Fall. Mehr als die Lehren der übrigen Imāme wurden die des A. Han. von den Anhängern seiner Schule als Basis für Musnad-auszüge benutzt. Durch die Aufzeigung einer Fülle von Musnad-traditionen, die er verarbeitete, sollte der Nachweis erbracht werden, dass die Anschuldigung der gegnerischen Schule, dass nämlich Abū Ḥanifa in seiner Lehre der Tradition nur einen geringen Einfluss zuließ, nicht auf Wahrheit beruhe. Angefangen von den allerersten Genossen des Imām⁴ bis ins VII. Jahrhundert — weiter reichen meine Daten nicht — erneuerten sich die Versuche, aus den von Abū Ḥanifa überlieferten Lehren Musnads zu verfertigen.⁵ Im VII. Jahrhundert fand der chārizmische Theologe Abū-l-Mu'ajjad Muhammed b. Maḥmūd funfzehn verschiedene Musnad's über Abū Ḥanifa vor, die er in ein Gesamtwerk verarbeitete und nach den Kapiteln des Fiqh anordnete.⁶ Sein Material erschöpft aber nicht die ganze Musnadliteratur der ḥanafitischen Schule.⁷ Dies wäre also eine von der eingangs erwähnten ganz verschiedene Art der Musnadsammlungen, die man von jener streng auseinanderhalten muss. Nur auf diese letztere Klasse kann jene Definition angewendet werden, welche oben p. 228 Anm. 4 angeführt wurde.

1) Ibn al-Mulakkīn fol 14^b, als Sammler wird gewöhnlich Abū 'Abdallāh al-aṣamm (st 246) genannt

2) von Ahmed b. al-Shu'ejb (st 303), H. Ch. V, p. 543, ein anderes von Abū-l-Kāsim al-Ḡauharī al-Mālikī (st. 381), über die Art desselben belehrt uns ein Citat aus *Al-Ḡāfiqī* bei 'Abd al-Hajj l. c. p. 20 unten, vgl. oben p. 222 Anm. 1, und Ibn Bashkuwāl ed. Codera p. 560, nr 1242 *musnadahu fī-l-Muwatta'*

3) Damit wäre auch die bei Kriemer, Culturgeschichte I, p. 491 Anm. 2 angelegte Frage erledigt.

4) Abū-l-Mu'ajjad erwähnt Hammād, den Sohn des Imām, Abū Jūsuf und Al-Shejbānī unter den Verfassern solcher Musnad-werke. Aus dem III.—IV. Jahrhundert findet man Daten bei Ibn Kutlubugā nr. 37 42. 87.

5) Auch der shī'itische Traditionsgelehrte Ibn 'Okda (st 249) verfasste ein Musnad Abi Hanifa, Al-Tūsī, *List of Shī'a books* p. 43, 2.

6) H. Ch. V, p. 536, Hschr. der viceköniglichen Bibliothek in Kairo Katalog I, p. 304 Herr Dr. Vollers, dem ich eine collationirte Abschrift der höchst interessanten Einleitung zu verdanken habe, verweist auch auf nr. 47 der Bibliothek Mustafā Fāhil.

7) z. B. eine Sammlung des 'Alī b. Ahmed al-Nahūfī erwähnt im *Asānid al-muhaddithin* I, fol. 195^b, vgl. Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 96, nr 1255—1256.

Drittens: dass der spätere Sprachgebrauch mit liberaler Verallgemeinerung die Benennung Musnad auf Traditionswerke im allgemeinen angewendet hat. In einer Zeit, in der man die verschiedenen Methoden der Traditionsredaction nicht mehr streng auseinanderhielt, nennt man auch solche Traditionswerke „Musnad“, welche nach correctem Sprachgebrauch als Ġāmi' bezeichnet werden müssten. Diese Ausdehnung des Sprachgebrauches hat mit der Zeit immer grössere Fortschritte gemacht. Alltäglich kann man im Verkehr mit gebildeten Muslimen — wenigstens in Aegypten habe ich seinerzeit diese Erfahrung gemacht — vom Musnad des Buchārī¹ und Muslim reden hören. Die ältere, einer correcten Terminologie entsprechende Schulsprache hat für diese letzteren Sammlungen und jene, die ihrer Anlage nach denselben verwandt sind, andere Benennungen

VI.

Einen höhern Gesichtspunkt der Anordnung der Traditionssammlung stellen jene Redactionen dar, welche man im Unterschiede von den Musnad's mit dem Namen Muṣannaf bezeichnet. Darunter versteht man Sammlungen, in denen die Gewährsmänner, zu welchen das Isnād ausmündet, für die Nebeneinanderordnung der verschiedenen Aussprüche und Nachrichten nicht entscheidend sind; vielmehr einzig und allein der verwandte Inhalt und die Beziehung der betreffenden Aussprüche zu einem und demselben sachlichen Moment das Princip der Anordnung bildet. Die Materien, welche Gegenstand der Traditionen sind, und zwar nicht nur gesetzliche, auf das rituelle Leben bezügliche, sondern auch biographische, historische, asketische und ethische² bilden das Schema der Eintheilung solcher Sammlungen, und in jedes Kapitel werden dann die Aussprüche und Nachrichten eingeordnet, welche mit Bezug auf dieselbe Frage oder dasselbe Ereigniss überliefert sind, oder aus welchen, wenn auch nur aus irgend einem nebensächlich erwähnten Momente, nebenher eine Belehrung für den Gegenstand des Kapitels erfolgt. Innerhalb jedes Kapitels werden die einzelnen Traditionen mit vollem Isnād, nach allen dem Sammler bekannten Tarīḫ's³ neben einander gestellt. Während das Musnad nach Gewährsmännern (ālā-l-riḡāl) angeordnet ist, herrscht

1) vgl. bei Fleischer, Codd arab. etc. Bibl. Senat Lips. p 465a unten Al-ġāmi' al-musnad al-saḥīḥ des Buchārī, vgl. ibid p 465b, 12. Auch Ibn Chaldūn, Mukaddima p 369, 13 17 nennt die Werke des Buchārī und Muslim Musnad Saḥīḥ

2) Insofern sich eine Sammlung auch auf diese letzteren Stoffe ausdehnt, nennt man dieselbe Ġāmi'. Einleit. zu Al-Dā'imī p 4

3) vgl. oben p 218

im Muṣannaf die Eintheilung nach Kapiteln vor ('alā-l-abwāb)¹ Von diesem letztern formellen Momente ausgehend finden wir sehr häufig der Benennung Musnad oder Shujū'ch die Determination Abwāb entgegengestellt. Die antithetische Zusammenfassung Al-musnad wal-abwāb oder Al-shujū'ch wal abwāb ist für die beiden Arten von Ḥadīthsammlungen in literaturgeschichtlichen und biographischen Werken sehr häufig²

Musnad und Muṣannaf sind also die beiden hauptsächlichsten Formen des Traditionssammelns, denen wir lange Zeit hindurch in der Literatur neben einander begegnen. Wir haben bereits gesehen, dass noch lange nach dem Ueberhandnehmen der Methode der Musannaf immerfort auch Musnad angelegt wurden. Denen es mehr um theoretische Constaturung der von ihnen zusammengebrachten Traditionen zu thun ist, neigen dem Musnad zu, das gleichsam eine individuelle Leistung darstellt, ein Repertorium für den Privatgebrauch. Diejenigen, welche aus den zusammengebrachten Traditionen vorwiegend den praktischen Nutzen ermöglichen wollen, dass man bei jeder Frage das nöthige Material in kritisch gesichteter Auswahl auf einer Stelle habe, legen Muṣannaf's an. Diese haben von vornherein die Absicht, Werke zu schaffen, welche der Schule und dem Leben uberantwortet werden können.

Ueber die Anfänge der Muṣannaf-literatur sind wir im Unklaren. Die von muhammedanischen Autoren angeführten Daten sind — wie wir schon (p. 210 ff) erwähnen konnten — sehr zweifelhafter Natur. Positive Daten besitzen wir aus dem III. Jahrhundert, aus welchen gefolgert werden kann, dass dies die Zeit war, in welcher man ṣannafa al-musnad, das Musnad nach Materien ordnete,³ in welcher die Leute auftraten, von welchen gesagt wird, sie seien mimman ḡama'a waṣannafa, von denen welche sammelten und nach Stoffen anordneten.⁴ Dies war zugleich die Zeit, in welcher der theoretische Streit zwischen den Aṣḥāb al-ra'j und den Aṣḥāb al-ḥadīth seinen Höhepunkt erreichte. Das Studium des Ḥadīth war als fromme Beschäftigung hoch angesehen; es fehlten aber den Leuten, welche im prak-

1) Tab. Huff. IX, n. 65 bei der Aufzählung der Werke des Muslim Al-musnad al-kabīr 'alā-l-rigāl, . al-ḡamf alā-l-abwāb. vgl. Al-Tirmidī II, p 337, 7, wo die Traditionskenntniss des Shu'ba mit der des Sufjān verglichen wird jener war 'ālam bil-rigāl Fulān 'an Fulān, dieser war sāhib abwāb, d. h. der eine legte mehr Gewicht auf das Formale des Isnād, der andere auf das System, innerhalb dessen das betreffende Ḥadīth zu verwerthen ist.

2) Beispiele Tab Huff. X, n. 75. XI, nr 12. XII, n. 19 23. 32 47 u. a. m., vgl. H. Ch. V, p. 540.

3) Hierher gehören aber nicht Angaben wie die, dass Na'im b. Ḥammād b. Mu'āwija al-Marwazī (st. 228) der erste war man ḡama'a al-musnad (Tab. Huff VIII, nr 6)

4) Tab. Huff. VII, nr. 22. VIII, nr. 3 5 28 99 IX, n. 2. 4, vgl VIII, n. 20. 124.

tischen Leben Recht zu sprechen hatten, die Mittel, sich in jedem Falle die Ḥadīth-lehren und die Texte, aus welchen diese folgen, zu vergegenwärtigen. Dass die praktischen Juristen sich nicht übermässig um Ḥadīth kummerten, ersehen wir aus einer sehr belehrenden Nachricht des Ḡāhiz (st. 255), Zeitgenossen des Buchārī, dieselbe lässt uns verstehen, welche Lücke zu ergänzen in jener Zeit den Traditionsfreunden oblag. „Wir machen die Erfahrung — erzählt Al-Ḡāhiz — dass jemand an funfzig Jahre Traditionen studirt, sich mit der Erklärung des Koran beschäftigt und im Verkehre mit Religionsgelehrten lebt, aber er wird nicht den Fuḡahā' zugezählt und kann noch keine Richterstelle erlangen. Dies kann er nur dann erreichen, wenn er die Werke des Abū Ḥanīfa und seinesgleichen studirt und die praktischen Rechtsformeln¹ auswendig erlernt; mit allem diesen kann er in 1—2 Jahren fertig werden. Nur geringe Zeit wird vorübergehen und ein solcher Mensch wird als Richter über eine Stadt oder gar über eine ganze Provinz ernannt werden“.²

Unter solchen Verhältnissen fühlten die Ashāb al-ḥadīth das Bedürfniss, auf die unerlässliche Wichtigkeit des Ḥadīth für die religiöse und gesetzliche Praxis hinzuweisen und den praktischen Erweis zu erbringen, dass ein jedes Kapitel des Fikḥ mit klarem Ḥadīthmaterial ausgefüllt werden könne, so dass man niemals fehlgehen kann, wenn man die Erledigung der religiösen Fragen im Ritus und Gesetz in diesen Quellen sucht. Dadurch sollte den Gegnern demonstriert werden, dass das Ḥadīth eine immer ausreichende Quelle für praktische gesetzliche Belehrung sei. Dies Interesse

1) shurūṭ, vgl. Dozy, Supplément I, p 746^a, gewöhnlich zusammen mit wathā'ik oder sukūk. Die Kenntniss der Shurūṭ und der Sinā'at al-taūthīk (vgl. Dozy, ibid II, p 779^b, Al-Zarkashī, Ta'rich al-daulatejn p 42, 10 kāna fakīhan muftīyan 'arīfan bil-taūthīk, ibid p 89, 10 al-fakīh al-muwatḥīk) gehört zu den unerlässlichen Erfordernissen des praktischen Richters und wird in der betreffenden Literatur vielfach behandelt. Die ältesten literarischen Vertreter des Faches der Shurūṭ und Wathā'ik sind verzeichnet Fihrist p 206, 16 207, 9. 208 passim 212, 19. 22 213, 20. Am eingehendsten stellte in alterer Zeit diese Disciplin zuerst Al-Tahāwī in verschiedenen Compendien dar, von welchen eins (vgl. Ibn Kutlubugā ed. Flugel p 6, 10) in der Kairoer Bibliothek (Katalog III, p 102) handschriftlich vorhanden ist; ein Compendium solcher Shurūṭ bietet das Buch Bīdā'at al-kāḡī' Hschī der Leipziger Rathsbibliothek n. 213, ein anderes Kairoer Katalog III, p. 8, 9 Al-amthāl al-shurūṭīja fī tahrīr al-wathā'ik al-shar'īja, vgl. ibid p 266 oben Mahāsīn al-shurūṭ, vgl. das Werk Maḡmū' al-lā'ik li-kitāb al-wathā'ik von Muḥammed ibn 'Arḡūn, Krafft, Die Handschriften der oriental. Akademie in Wien p 174, wo die Uikunden angegeben sind, welche in dies Kapitel gehören. Das 58 Buch der Fatāwā 'Ālemgīrī, des angesehensten Fetwā-werkes des hanefitischen Maḡhab (1067) hat den Titel: Kitāb al-shurūṭ

2) Kitāb al-hejwān (Wiener Hsch.) fol 16^a

war der Anstoss zu der Abfassung der *Muṣannafat* und nur die Beachtung des soeben erwähnten Bestrebens einer Schulpartei bietet uns einen ausreichenden Erklärungsgrund für die Entstehung solcher Werke im Zusammenhang mit den Schulverhältnissen und Strömungen der Zeit. Es ist nicht nebensächlich, dass die *Muṣannafat* im 'Irak und im weitem Osten der muhammedanischen Welt entstehen, in jenen Gegenden, in welchen der theoretische Schulstreit am heftigsten geführt wurde.

VII.

Das allererste *Muṣannaf*, welches sich im Islam zur Geltung brachte, trägt die Spur dieses Berufes an der Stirne: wir meinen das *Ṣaḥīḥ*¹ des Abū 'Abdallāh Muḥammed b. Ismā'īl al-Buchārī² (st. 256). Die Anlage dieses Buches zeigt uns ein reines Traditionswerk (ohne *Ra'j*-beimischungen, wie bei Mālik, oben p. 217), jedoch verfasst zum Zwecke, dass man sich mit Hilfe desselben in jedem *Fikḥ*-kapitel und in jeder *Fikḥ*-frage zurechtfinde. Es sollte ein Mittel geschaffen werden, um den Lehren, welche zu jener Zeit zumeist in der Schule der *Aṣḥāb al-ḥadīth*, von denen B. seinen ältern Zeitgenossen Ahmed b. Hanbal aus persönlichem Verkehr anführt,³ vertreten waren, concrete Gestalt verleihen zu können. Dies sollte durch die jedem einzelnen Paragraphen vorgesetzte Ueberschrift⁴ (*targūma*) erreicht werden, aus welcher ersichtlich wird, was man für die Praxis aus diesem oder jenem *Bāb* folgern könne, oder noch weiter, für welche Folgerung Al-Buchārī selbst aus jenen Paragraphen, in denen zuweilen nur ein sehr geringer Anhaltspunkt für die beabsichtigte praktische Anwendung vorhanden ist, den Leser praecoccupiren möchte, für welche der in den Differenzen der *Maḏāhib* einander widerstrebenden Thesen Al-Buchārī die betreffende *Ḥadīth*-stelle als Argument zu benutzen wünscht. Man hat demzufolge mit Recht sagen können: *Fikḥ*⁵ al-Buchārī *fi tarāḡimihī*, d. h. das *Fikḥ* des B. ist in

1) Odei *Muṣannaf al-Buchārī* Ibn Bashkuwāl p. 227, nr 516.

2) Wir übergehen hier alle biographischen, sowie die auf die Entstehungsart der bekannteren Werke bezüglichen Nachrichten, dieselben sind in der huerher gehorigen Literatur vielfach wiederholt. Als charakteristisches Curiosum aus der popularisirenden Literatur sei hier gelegentlich folgende Zeile erwähnt „Boukhari etait gendre de Bayezid I^{er}, surnommé Ilderim, il mourut en 1430“, so zu lesen in Ubicini, *Lettres sur la Turquie* (Paris, Dumane 1853) I, p. 145. Der Verfasser des *Ṣaḥīḥ* wird hier mit dem Scheich Buchārā (Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches* I, p. 194) Emir Sultān verwechselt.

3) *Nikāḥ* nr. 24, vgl. *Magāzī* nr. 91, wo Ahmed b. Hanbal nicht aus unmittelbarem Verkehr citirt wird.

4) Eine Uebersicht derselben bei Krehl, *ZDMG.* IV, p. 1 ff

5) Nicht *chiffat*, wie in Flügel's *H. Ch.* II, p. 516, 1 mit der Uebersetzung. de levitate Buchari in titulis

seinen Paragraphenüberschriften.¹ Aus dieser Tendenz des Werkes erklärt sich auch die Thatsache, dass B. zuweilen Paragraphentitel giebt, nach welchen er ein denselben entsprechendes Ḥadīth nicht anführen konnte.² Der Verfasser hatte nämlich ein vollständiges, das ganze Fikḥ umfassendes Schema angelegt, das er mit den entsprechenden Ḥadīth-daten ausfüllte. Wenn er nun für den einen oder den andern Paragraphen keinen locus probans zur Verfügung hatte, so liess er den Titel vorläufig ohne beweisendes Ḥadīth stehen, in der Hoffnung, dass die Lücke später ausgefüllt werden könnte. Bei einigen Titeln ist dies dem B. nicht gelungen.

Wir haben bereits in einer andern Studie³ diese charakteristische Eigenthümlichkeit des Codex Al-Buchārī's hervorgehoben und gezeigt, in wie subjectiver Art dies Ṣaḥīḥ in die Streitfragen der zur Zeit des Verfassers so gut wie bereits abgeschlossenen Fikḥ-schulen (Maḏāhib al-fikḥ) eingreift.⁴ Auch an dieser Stelle möge wieder ein Specimen hierfür folgen. Wir können im Buche Buchārī's kaum ein bezeichnenderes Beispiel zur Beleuchtung der soeben angedeuteten Thatsache finden, als das folgende.

Talāk nr. 24.

Bāb al-lifān und über das Wort Gottes, Sure 24: 4—9. Wenn aber ein Stummer seine Frau der Treulosigkeit bezichtigt hat, schriftlich oder durch Zeichensprache (ishāra, mit der Hand) oder durch bekannte Bewegung (imāʿ, des Kopfes und der Wimpern),⁵ so wird er dem Sprechenden gleichgeachtet, denn der Prophet hat die Zeichensprache hinsichtlich der religionsgesetzlichen Dinge als zulässig anerkannt. So lehren einige ḥuḏāzemsche Lehrer und auch andere Gelehrte. Und Gott spricht (19: 30). „Sie (die Mutter Jesus) deutete auf ihn, sie sprachen: Wie sollten wir anreden den, der in der Wiege ist, ein kleines Kind?“ Und Al-Dahḥāk sagt. (Es heisst 3: 36: Dem Zeichen ist, dass du drei Tage lang zu den Menschen nicht anders reden wirst) als durch Zeichen, illā ramzan, (d i) nicht anders als durch Handbewegung. Andere Leute sagen: Es kann (wenn der Betreffende nicht ausdrücklich sprechen kann) weder Zuchtigung (hadd) noch der gegenseitige Eidfuch (lifrān) stattfinden. Dann meint (dieselbe Schule), dass die Ehescheidung (talāk) zulässig ist vermittlels der Schrift, der Zeichen und der Bewegung, zwischen der Ehescheidung und der Bezichtigung ist kein Unterschied. Wenn nun jemand sagt, die Bezichtigung sei nur mit Worten zulässig, so wird ihm gesagt, desgleichen konnte dann auch die Eheschei-

1) Al-Kaṣṭallānī, Einleitung p 28

2) vgl. Taṣfīr nr. 262. H. Ch. p. 515, 1 ff

3) Zāhiriten p. 103 ff

4) Die Tarāḡim hat wohl Dugāt mit einem vermeintlichen Commentar verwechselt, wenn er vom Ṣaḥīḥ sagt: „Le commentaire qu'il y a joint est difficile à comprendre“, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p 300 oben.

5) Dies ist die beigebrachte Erklärung in diesem speciellen Falle, auma'a hat aber in der Sprache einen weitern Kreis, z. B. Aḥlām nr. 36 auma'a bi-jedihī, Ag. XV, p. 115, 4 auma'a ʿalehī bi-na'lihī

dung nur vermittle der (ausdrücklichen) Rede zulässig sein (während doch im letzteren Falle das Gegentheil zugestanden wird), sonst würde ja die Ehescheidung und Be-zichtigung, sowie auch die Freisprechung (al-'atk) unmöglich sein. Ebenso kann der Taube den Fluch vollziehen. Al-Sha'bi und Katāda sagen: Wenn er (der Stumme) sagt: Du bist von mir entlassen, indem er mit seinen Fingern dies andeutet,¹ so ist sie (die Frau) von ihm getrennt durch sein Zeichen. Und Ibrāhīm (al-Nachā'ī) sagt: Wenn er die Scheidungsformel mit der Hand niederschreibt, so hat dies für ihn bin-dende Kraft, und Hammād sagt: Wenn der Stumme und der Taube mit ihrem Kopf (durch Bewegung desselben) sprechen, so ist dies zulässig.

Soweit die Targūma. Hierauf folgen Traditionen, in welchen berichtet wird, dass der Prophet bei verschiedenen Gelegenheiten sich der Geberden- und Zeichensprache bediente.¹ Es sollte durch diese Probe gezeigt werden, in wie unverkennbarer Weise Al-Buchārī in den Ueberschriften und Einlei-tungen der einzelnen Kapitel seiner Sammlung die Leser für eine gewisse Parteimeinung zu gewinnen suchte, in unserem Falle für die Ansicht der ḡāzānischen Lehrer, welche der 'irākischen Gegenpartei gegenüber behaup-ten, dass zur Gültigkeit gewisser gesetzlicher Acte nicht immer das wirk-liche Aussprechen der festgesetzten Formel erforderlich ist.

VIII.

Zur Zeit des Buchārī, und zum grossen Theil durch seinen Einfluss, begannen die Regeln der Traditionsaufbewahrung sich zu rigoroser Zucht zu gestalten. Ein so gewissenhafter Sammler, wie es eben Al-Buchārī war, wich von der strengsten Disciplin um kein Haar breit ab. Wörtliche Ge-nauigkeit — man war in dieser Hinsicht sonst nicht allzu gewissenhaft (oben p. 201) — dies war sein Lösungswort in der Wiedergabe des Gehörten; der Empfänger durfe das Gehörte, gleichviel ob Isnād oder Matn, nur in der Form überliefern, in welcher er es übernommen hat; walten Zweifel hinsichtlich des geringfügigsten Details ob, so habe er diese Zweifel getreu zu registriren und die Entscheidung für die eine oder die andere Form des Ueberlieferten vom Texte getrennt zu verzeichnen. Sein subjectives Urtheil in solchen textkritischen Fragen dürfe niemals in die Gestaltung des Textes einflussen; auch dann nicht, wenn es sich um einen evidenten Fehler han-delte. Der Sammler hat alles getreu nach den Worten seines ebenso pein-lichen Gewährsmannes zu verzeichnen. „Die Kurejšiten verschwören sich gegen die Banū Hāshim — oder gegen die Banū 'Abd al-Muttalib“. Erst nach Beendigung des Textes und aller dahin gehorigen Parallelversionen hat der Sammler das Recht hinzuzufügen: Es sagt Abū 'Abdallāh (Buchārī

1) Vgl. auch meinen Aufsatz: Ueber Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern in der Zeitschr. für Volkspsych. und Sprachw. XVI, p. 376 ff.

selbst): „Banî-l-Muttalib ashbah“, d. h. diese Version scheint mir wahrscheinlicher.¹

Dieselbe slavische Genauigkeit ist auch für das Isnâd in Geltung. Kommt z. B. im Isnâd ein vielfach gebräuchlicher, von vielen Personen getragener Name vor, so dass man über die specielle Beziehung des Namens in einem bestimmten Fall nicht sicher ist, so kann die nähere Bestimmung des Namens nicht einfach in den Wortlaut des Isnâd eingefügt werden, sondern die Hinzufügung der nähern Bestimmung muss durch äussere Zeichen ersichtlich gemacht werden; z. B. Es sagte Abî Mu'âwija: es berichtete uns Dâwûd, d. i. Ibn Abî Hind, von 'Âmir; dieser sagte: ich habe von 'Abdallâh, d. i. Ibn 'Amr gehört u. s. w.² Die gesperrten Worte sind Hinzufügungen des Sammlers zu dem Zwecke, um die Identität jenes Dâwûd und 'Abdallâh festzustellen, seine erklärende Glosse musste nach dem Kanon der Traditionenüberlieferung in zweifelloser Weise ersichtlich gemacht werden; hätte er nicht seine Hinzufügung mit dem Wörtchen wa-huwa, oder wie dies in anderen Fällen zu geschehen pflegt, mit ja'nî (er meint damit) eingeleitet, so hatte er sich an der Treue der Ueberlieferung vergangen.

So wird denn jedes subjective gelehrte Element von dem Bestand des überlieferten Textes mit der weitestgehenden Scrupulosität ferngehalten und der Sammler, der sich in der tendenziösen Verwendung des Textes so viel gestatten, in der Interpretation so viel Willkür und subjective Parteilichkeit entfalten durfte, hat sich gehütet, an seinem Text die mindeste Veränderung, die geringfügigste, oft selbstverständliche Correctur vorzunehmen. Es kommt auch dies vor, dass Al-Buchârî in seinem Text eine Lücke stehen lässt, wenn er denselben von seinem Gewährsmann mit dieser Lücke übernommen hat. Ein solche unausgefüllte Lucke heisst mit dem Schulterminus bajâd, das Weisse, d. h. das leer gelassene Stück. Nun passirt es einmal den Exegeten des Buchârî-textes, diesen Kunstaussdruck mit als Text zu lesen. Ein Ausspruch des Propheten lautet nämlich: inna âla Abî . . . lejsû hi-auljâ'i: fürwahr, die Familie des Abî . . . sind nicht meine Lieblinge.³ Vermuthlich ist dies eine der in unserm III. Kapitel behandelten tendenziösen Traditionen und in einigen Texten wird das Fehlende in der That zu Abî-l-'Âsî b. Umeja, in anderen zu Abî Tâlib ergänzt. Friedlich gesinnte Abschreiber mögen nun in ihrem Indifferentismus gegen die dynastischen Streitfragen den Eigennamen lieber ganz weggelassen haben; der Lehrer Al-Buchârî's sagt bei dem fehlenden Wort angekommen: In dem Text des Muhammed b.

1) Hağğ nr 45

2) B İmân nr 3, vgl. Al-Nawawî Einl p 24

3) Adab nr 13

Ūāfar, d. h. seiner eigenen Quelle, ist: lajād, d. h. eine Lücke. Diese Worte des Lehrers nimmt Al-Buchārī in seinen Text auf. Einige Exegeten aber verstanden dies so, als solle nach Abī das Wort „Bajād“ folgen und so lassen sie hier den Propheten die Familie eines Abī Bajād schmähen.¹

Wenn aber auch Al-Buchārī in der Reproduction seines Textes gewissenhafte Treue an den Tag legt, so begnügt er sich andererseits nicht mit der blossen Wiedergabe und Gruppierung seiner Materialien. Von dem Bestreben geleitet, nicht nur ein Repertorium alles nach seiner Ansicht Wissenswerthen und zugleich genügend Beglaubigten zu bieten, sondern ein für die praktischen Zwecke der Genossen seines theologischen Standpunktes (nämlich der Aṣḥāb al-ḥadīth) brauchbares Handbuch zu liefern, pflanzt er zugleich die Keime eines Commentars seiner Traditionen. Darunter darf man sich nicht gar zu viel vorstellen; aber es gehört zu den Eigenthümlichkeiten Al-Buchārī's, die ihn von seinem jüngern Zeitgenossen Muslim unterscheiden, dass er nicht geizt, einigen Schwierigkeiten der Texte durch Glossen (die natürlich von dem Körper der Tradition streng geschieden sind) nachzuhelfen. Wir haben bereits ein Beispiel hierfür gesehen, wo die ganz kurze erläuternde Glosse vermittels eines trennenden Wortes in den Context eingefügt ist. Wo es sich um grössere Stücke handelt, werden dieselben erst nach Beendigung des Textes mit den Einleitungsworten: *ḵāla Abū 'Abdallāh eingeführt*. Es sind dies zumeist auf einzelne Worte und Redewendungen des Textes bezügliche etymologische, syntaktische und lexicalische,² auch massoretische³ Bemerkungen. Charakteristisch ist es, dass er einmal nach der Anführung eines Traditionssatzes die Worte hinzufügt: „darin ist aber kein Beweis für die Qadāriten“.⁴ Er denkt immer in erster Reihe an die theologische Anwendung, welche sein Material finden solle oder nicht solle.

IX.

Der Text des Ṣaḥīḥ al-Buchārī wurde zwar nicht, wie der des Muwaṭṭa', in zahlreichen, von einander inhaltlich verschiedenen Recensionen fortgepflanzt; nichtsdestoweniger könnte auch die Gestaltung des Textes des Ṣaḥīḥ eine stattliche genealogische Tabelle von verschiedenen Archetypen

1) Al-Ḳaṣṭallānī IX, p. 14

2) z. B. Maṇākīb nr. 2, Ġihād nr. 197, Ġizja nr. 36 37, Waṣāijā nr. 69, Zakāt nr. 53, Mazālīm nr. 32 (nasb = der Vocal a, auch ausser dem i'rāb, in dem Worte al-anasijatu), besonders reichlich im Kitāb al-tafsīr nr. 125 (wal-lām wal-nūn uchtān), 218 330 (hier wird das Tryptoton muǧzan genannt, vgl. Fihrist p. 74, 24).

3) Tafsīr nr. 263.

4) ibid. nr. 205.

— „Mütern“ (ummuhat), so werden sie von den muhammedanischen Gelehrten genannt — und aus diesen fließenden Recensionen aufweisen.¹ Direct nach Al-Buchârî's Vortrage haben von den vielen Tausend Hörern, die sich um ihn behufs unmittelbarer Anhörung des Şahîh scharten, mehrere Gelehrte dies Werk überliefert, und durch die Vermittlung dieser Ueberlieferer und ihrer Schüler entstand ungefähr ein Dutzend von verschiedenen Buchârîtexten, welche sowohl in den Titeln als auch dem eigentlichen Inhalt der Paragraphen mehr oder weniger wesentliche Varianten aufwiesen. Der jetzt gewöhnlich benutzte Text geht auf die Bemühung Muhammed al-Jûnînî's (st. 658) zurück,² der ein altes in der Medrese des Âşboghî in Kairo aufbewahrtes und auf gute alte Texte gestütztes Exemplar zu Grunde legte und dessen Lesarten mit denen der ältesten Archetypen verglich, deren Varianten er anmerkte.³ Es war eine alte gute Sitte, bei der Feststellung schwieriger Ḥadîthtexte⁴ der Hülfe der Philologen nicht zu entrathen.⁵ Zu jener Zeit war unter den lebenden Sprachgelehrten niemand mehr berufen, als philologischer Beirath für eine kritische Recension des Buchârîtextes zu dienen, als der Verfasser der „Alfîja“, Ibn Mâlik (st. 672), der in einem eigenen Werke⁶ den Beweis lieferte, dass er den Buchârî zum Gegenstand philologischen Studiums machte. An einem correcten Ḥadîthtext musste ihm umso mehr gelegen sein, als er Spracherscheinungen im Ḥadîth als Beweismaterial (shawâhid) für sprachliche Fragen zuliess.⁷ Es wurde denn auch dieser Gelehrte als philologischer Fachmann zugezogen.⁸ Diesen Bemühungen haben wir den guten Variantenapparat zu verdanken, der in den Commentaren zum Bûchârî aufbewahrt ist und dessen Werth wir nicht hoch genug anschlagen können. Vermittels dieser Commentare (Al-ʿAjnî, Ibn Ḥaġar al-

1) H. Ch. II, p 515, 3. 520.

2) vgl. Rosen, Notices sommaires I, p 26 oben.

3) Al-Kastallânî I, p. 46 ff. findet man die besten Angaben über diese Archetypen und die Entstehung des Codex Al-Jûnînî.

4) Allerdings sollte man nicht aus puristischen Gesichtspunkten auffallende Eigenthümlichkeiten des überlieferten Wortlautes corrigiren, s. die bei Thorbecke, Ibn Durojd's Kitâb al-malâhîn p 6 Anm. 1 angeführte Aeusserung des Nasîʿî.

5) Ueber die Mitwirkung der Ashâb al-ʿarabiyya bei der Festsetzung des Irâb in Ḥadîthen und die Einforderung ihrer Gutachten bei auftauchenden lexicalischen Schwierigkeiten findet man Beispiele bei Chaṭîb Bagdâdî fol. 70^b.

6) Shawâhid al-taūḍîh wal-tashîh limushkilât al-ġûmʿ al-sahîh, wovon eine Hschr. beschrieben ist bei Dejenbourg, Les Manuscrits arabes de l'Escurial nr. 141, I, p. 86. Es ist möglich, dass dies Werk aus jener Mitwirkung bei der Redaction des Textes entstanden ist.

7) Chizânât al-adab I, p. 6, 22.

8) vgl. Al-Kastallânî VII, p. 67. 326 über den Einfluss des Ibn Mâlik bei einzelnen Stellen des Textes.

‘Askalānī u. a. m.) und besonders des jüngsten derselben vom kairinischen Gelehrten Ahmed b. Muhammed al-Kaṣṭallānī (st. 923), ist man in der Lage, über den ganzen Apparat für die Ueberlieferung des Buchārītextes zu verfügen und denselben bei der Benutzung des Werkes zu verwerthen. Man kann über eine Stelle dieses Traditionswerkes nicht abschliessend urtheilen, ohne vorher den uns aufbewahrten Apparat der LAA. in Rücksicht zu ziehen; die kritische Feststellung des Buchārītextes muss in erster Reihe auf die Abwägung und Sichtung des alten Apparates von LAA, wie er sich aus den auf verschiedene Quellen der Textgestaltung zurückgehenden Recensionen darstellt, gegründet sein. Und dazu hat uns die Pietät muhammedanischer Gelehrter in ununterbrochener directer Ueberlieferungskette bis zur neuesten Phase der exegetischen Thätigkeit das Material bequem zurecht gelegt.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die eine oder die andere Variante aus dogmatischen Rücksichten entstanden ist; durch spiritualistische Bedenken verführt, haben z. B. alte Ueberlieferer ohne viel Federlesens die anstössigen, anthropomorphistisch klingenden Ausdrücke aus den bei Al-Buchārī überlieferten Traditionssätzen getilgt oder dieselben gemildert.¹ Die frommen Muhammedaner hatten ja ein weites Gewissen mit Hinsicht auf solche Textcorrectionen. So haben z. B. Sure 113: 11 einige Mu‘taziliten gegen den *textus receptus* *min sharrin* (st. *sharrī*) *mā chalaka* gelesen, so dass *mā chalaka* zum negativen Relativsatz wurde und aus: „dem Bösen, was er (Gott) erschaffen“ „vor Bösem, was er nicht erschaffen“ wurde.² Wegen der Verbreitung solcher unkanonischer LAA. wurde im Jahre 322 in Bagdād Abū Bekr ibn Muḥṣum einer Inquisition unterzogen und seine Schriften wurden dem Scheiterhaufen übergeben.³ Ein Jahr später wurde ähnlicher Freiheit wegen der Koranleser Ibn Shannabūd eingekerkert.⁴ Hadīthtexte wurden natürlich mit weniger Eifersucht vor dogmatisch tendenziösen Correctionen bewahrt.

Zuweilen hängen wichtige theologische Definitionen von den Minutien der Textrecension einer Stelle ab, wie z. B. die Argumente der Meinungsverschiedenheit darüber, was man unter einem „Genossen des Propheten“ (*ṣāhib*) zu verstehen habe, zeigen. In der Ueberschrift des Kapitels „über die Vorzüge der Genossen“ heisst es nämlich bei Al-Buchārī: Wer in des Propheten Gesellschaft war oder denselben gesehen hat von den Muslimin, der gehört zu seinen „Genossen“ (man *ṣaḥaba-l-nabīja* au *ra’āhu min al-muslimin fahuwa min aṣḥābihi*). Dieses oder (au) ist die recipirte LA.⁵

1) Beispiele dafür in meinen *Zāhiriten* p. 168.

2) Al-Kaṣṭallānī IX, p. 397

3) Ibn al-Athīr VIII, p. 102

4) Abū-l-Mahāsīn II, p. 289, vgl. Kāfī ‘Ijād, Al-Shifā II, p. 290

5) So wird das Hadīth auch im Namen des Buchārī (Rec. des Firabrī) mitgetheilt beim Chatīb Bagdādī fol. 16^a unten.

Im Sinne derselben kann auch ein Blinder zu den „Genossen“ gezählt werden, auf deren Autorität als Genossen im Ḥadīth und dessen religiöser Verwendung so viel ankommt; und in der That finden wir auch blinde Leute unter den Aṣḥāb (z. B. Ibn Umm Maktūm). Dagegen giebt es wieder Theologen, welche die beiden hier erwähnten Bedingungen nicht im alternativen Sinne auffassen, sondern beide als unumgängliche Qualifikation des „Genossen“ betrachten: die Gesellschaft des Propheten und das unmittelbare Sehen desselben. Sie stützen diese Ansicht auf die L.A. *wara'ahū* = und ihn gesehen hat.¹

Eine andere Reihe von Varianten wird auch in das Kapitel von sogen. *Taṣḥīfāt*, d. h. aus Missverständniß entstandener Verballhornungen, gehören, eine Krankheit dieser alten Texte, die den Spöttern schon im III. Jahrhundert viel Anlass zu sarkastischen Bemerkungen gegeben² und seit dem IV. Jahrhundert die orthodoxen Kritiker zu verdoppelter Achtsamkeit auf die Integrität der geheiligten Texte angespornt hat.³ Solche *Taṣḥīfāt* hatten ein um so zäheres Leben, als es Pflicht des Ueberlieferers ist, den Text buchstäblich so zu überliefern, wie er ihn selbst erhalten, welche Pflicht Viele selbst auf evidente Fehler erstrecken; man müsse auch das fehlerhaft Empfangene unverändert überliefern, habe aber das Recht (nach Anderen die Pflicht), nach bestem Wissen die correcte L.A. in Form mündlicher oder schriftlicher Verbesserung (in letzterem Falle als selbständige Glosse) hinzuzufügen.⁴ Auch auf unverkennbare Sprachfehler erstreckt sich diese strenge Auffassung. In älterer Zeit hatte die Meinung viele Vertreter, dass man auch Verstöße gegen die Grammatik, evidente Vulgarismen etc. nicht stillschweigend corrigiren dürfe; „*hākaḍā huddithnā*“ sagen die Vertreter dieser Meinung. Diese Regel wurde aber nicht allgemein anerkannt, umsomehr, weil durch syntaktische Fehler (Verwechslung des Nominativs mit dem Objectcasus) oft auch der Sinn des Ausspruches eine Verschiebung erleiden kann.⁵ Das Bedürfniss

1) Al-Kastallānī VI, p. 88 f.

2) Bereits Ibn Kutejba hat in seinem *Muchtaṣṣaf al-ḥadīth* die Tradition gegen solche Satire zu vertheidigen, s. *Catalog Lugd. Batav* IV, p. 55 ult ff.

3) Dahin gehört zunächst Abū Aḥmed al-Askarī's (st. 382) Werk, welches Kremer, *Ueber meine Sammlung orientalischer Hschr.* p. 43 n. 93 beschrieben hat (vgl. desselben: *Ueber die Gedichte des Labyd* p. 28). Auch der Chaṭīb Baḡdādī (st. 463) schrieb eine Abhandlung über die *Taṣḥīfāt* der Ueberlieferer, *Kairoer Katalog* I, p. 122 unten. Al-Dārakuṭnī's (st. 360) Arbeit über diesen Gegenstand ist nicht zugänglich. Im *Takrīb* fol. 67^a werden einige merkwürdige Beispiele von *Taṣḥīf* angeführt.

4) *Takrīb* fol. 58^b unten.

5) Chaṭīb Baḡdādī fol. 51^b—56^a findet man diese Fragen weitläufig dargestellt. vgl. auch *ibid.* fol. 68^a—70^a.

des Erklärers veranlasste oft unwillkürliche Abweichungen von der mechanischen Strenge der blossen Ueberlieferer. Die Fälle sind nicht selten, dass man im Text eines Traditionssatzes Aenderungen vornahm, weil man die Beziehung des betreffenden Wortes nicht begriff und sich durch die Correctur eine exegetische Erleichterung schaffen wollte. Wir dürfen in unseren Beispielen für diese textgeschichtliche Erscheinung auf das Muwatta' nochmals zurückgreifen. „‘Othmân b ‘Affân sass einst auf der Plauderbank (vor seinem Hause), da kam der Mu‘addûn und lud ihn zum Nachmittagssalât ein. Da verlangte ‘Othmân Wasser und vollzog die Waschung. Hierauf sprach er: Fürwahr, bei Gott, ich werde euch ein Hadîth mittheilen, wäre nicht ein Vers im Buche Gottes (laulâ âjat fi kitâbi-llâhi), so würde ich es euch nicht mittheilen. Hernach sprach er: Ich hörte den Propheten Gottes sagen: ‘Wer die Waschung vollzieht, sie ordentlich vollzieht, und darauf das (fallige) Salât abhält, dem werden seine Sünden verziehen (die er begehen sollte) zwischen diesem und dem darauf folgenden Salât’“. Mâlik setzt erklärend hinzu, dass mit dem Vers (âjat), auf welchen der Chahfe in diesem Ausspruch Bezug nimmt, die Koranstelle Sure 11: 116 gemeint sei, in welcher als Lohn des Gebetes Sündenvergebung verheissen wird.¹ Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat aber die durch andere Traditionsgelehrte vertretene und durch Parallelstellen erhärtete Ansicht, wonach in diesem Traditionssatze auf Sure 2. 154 Bezug genommen sei; in diesem Verse wird nämlich ein Fluch gegen jene geschleudert, die von Gottes Lehren etwas verheimlichen. ‘Othmân wäre ein Verheimlicher von Gottes Lehren, wenn er die vom Propheten erhaltene Botschaft nicht mitgetheilt hätte.² Diese Beziehungen auf Koranverse mochten aber den weiteren Tradenten dieser Erzählung abhanden gekommen sein und da halfen sie sich im Verständnisse derselben dadurch, dass sie das Wort âjat in annahu veränderten: beide Worte zeigen in der arabischen Schrift dasselbe graphische Skelett und sind nur durch die diakritischen Punkte verschieden. Schon die ältesten Versionen des Muwatta' lesen: „laulâ annahu fi kitâbi-llâhi“, d. h. stünde es nicht im Buche Gottes, und diese LA. ist in die Vulgata des Muwatta' aufgenommen. Für den Sinn ist durch diese Veränderung nichts gewonnen worden, aber die ausdrückliche Erwähnung der âjat ist verschwunden und dem Hörenden die Frage abgeschnitten, wie so denn ‘Othmân den nachfolgenden Ausspruch (denn darauf scheinen sie das Wort bezogen zu haben) einen Vers im Buche Gottes nennen konnte.

Man ist mit solchen Correcturen sehr leicht bei der Hand gewesen, sobald sich eine ernste Schwierigkeit zeigte und die Ersetzung eines selte-

1) Al-Muwatta' I, p 61

2) Muslim I, p. 307.

nern Ausdruckes durch einen mehr geläufigen das tiefere Eingehen auf den Text entbehrlich machte. Ist man ja kleinlicher Schwierigkeiten wegen auch mit dem Text des Korans mit der grössten Freiheit umgegangen.¹ Um wie viel leichter ging dies bei den minder unantastbaren Traditionstexten an!

Ein anderesmal erzählt Mālik ibn Anas folgende Begebenheit aus dem mednensischen Kreise des Propheten. Ein Bedune, der ihm gehuldigt hatte, konnte das städtische Klima nicht ertragen und litt in Folge davon fortwährend am Fieber. Er bat daher den Propheten, ihn des Huldigungseides zu entbinden, damit er wieder in die freie Wüste zurückkehren könne. Dreimal wiederholte er diese Bitte; der Prophet aber weigerte sich stets, auf den Wunsch des Wüstensohnes einzugehen. Darauf verliess dieser die Stadt ohne Erlaubniss. Als der Prophet dies hörte, that er den Ausspruch: „Fürwahr, Al-Medīna gleicht dem Blasebalg, es entfernt den Schmutz, welcher anhaftet, und es erglänzt das, was vortrefflich ist“ Innamā-l-Madīnatu kal-kiri tanfī chabathahā (var. chubtahā) wa-janṣā'u ṭibuhā. Das heisst: Unsere Stadt stösst das Unbrauchbare, was sie verunziert, ab, das Tüchtige kann nach Entfernung des dasselbe umgebenden Schmutzes desto heller erglänzen.² Die kleinlichen Varianten, die sich an den Ausdruck dieses einfachen Gedankens knüpfen, wollen wir übergehen. Der Text, den wir eben mittheilten, ist der am besten beglaubigte; wenigstens deutet hierauf der Umstand, dass Muslim, der ihn von Jahjā b. Jahjā, dem Schüler Mālik's und Redacteur der Muwaṭṭa'-vulgata, erhalten, denselben in sein Werk ganz ebenso aufgenommen hat.³ Die Buchstabenkrämerei der Späteren hat diesen Text nicht ganz verständlich gefunden. Ṭib wird gewöhnlich von Wohlgeruchen gebraucht; wie kann aber vom Wohlgeruch gesagt werden, dass er glänzt? Das Wort naṣā'a, welches hier den Glanz ausdrückt, wird ja zumeist von Farbeindrücken, nicht aber von Geruchseindrücken gebraucht. Man half sich nun, indem man für ṭibuhā ṭajjibuhā corrigirte,⁴ was viel allgemeiner von allem Guten, Tüchtigen und Angenehmen angewendet wird. Diese Correctur berührt den graphischen Bestand des geschriebenen Wortes gar nicht. Viel radikaler half sich der Traditionsgelehrte Al-Ḳazzāz; er corri-

1) Sure 24: 27 hat man taṣṭa'nisū in das leichter verständliche taṣṭa'dinū corrigirt; 73: 6 wa-akwamu in wa-aṣwabu. Faḥr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ğejb* VIII, p. 162. 337. An letzterer Stelle wird auch die Ansicht des Ibn Ğinnī angeführt, dass solche Veränderungen nur commentrende, nicht corrigirende Bedeutung haben wollen.

2) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 60, vgl. oben p. 37 Anm. 6.

3) Muslim III, p. 297.

4) So überliefert auch Al-Buchārī, *Fadā'il al-Madīna* nr. 10; er hat die Tradition von Suḥān, der aus derselben Quelle geschöpft hat, aus welcher Mālik den Ausspruch ableitet (Muḥammed b. al-Munkadr).

girt jansa'u in jataḍawwa'u, ein Wort, das vom Ausströmen der Wohlgerüche gebraucht wird; danach wäre der Sinn „sein Wohlgeruch strömt aus“; er hatte nur einen Buchstaben (w) in das Buchstabengerippe einzuschalten und die diakritischen Punkte zweier Buchstaben zu verändern. Freilich ist dabei das Gleichniss des Blasebalges recht hinkend geworden

Aehnliche Erscheinungen bietet die Art der Ueberlieferung des Buchâri-textes die Fülle. Im allgemeinen sind die Kapitelfüberschriften des Buchâri der in textueller Beziehung am allerwenigsten gesicherte Theil des Werkes. An denselben kommen in den verschiedenen Recensionen die weitgehendsten Unterschiede zur Geltung. Zuweilen bieten sie jedoch bei sonst gleichem Textbestand aus der Natur der arabischen Schrift folgende Varianten an einzelnen Buchstaben eines Wortes. In der Ueberschrift von Fitan nr. 14 ist die recipirte L.A.: bâb al-ta'arrub, d. h. das Wohnen in der Wüste nach Art der Beduinen-araber. Der Codex des Abû Darr, eine sehr beachtenswerthe Version des Buchâri-textes, hat hierfür al-tagarrub, das Leben in der Fremde, fern von der Heimath; ein anderer Text, dessen Variante von arabischen Gelehrten als Taṣṣif betrachtet wird — ein Beweis, wie nüchtern ihr kritisches Gefühl solchen Varianten entgegentritt — hat al-ta'azzub, ein für den Sinn nicht recht passendes, aber zur Noth synonymes Wort. Ein anderes Beispiel dieser Art bietet Ġanâ'iz nr. 80. „Ibn Šajjâd (der vermeintliche Antichrist) fragte den Propheten: Bezeugst du, dass ich der Gesandte Gottes bin? Da hörte der Prophet auf, ihn weiter (über das Prophetenthum) zu fragen“. Dieser letzte Satz wird im Texte durch das Wort farafaḍahu (er verliess ihn) ausgedrückt; für diesen in der That nicht ganz klaren Ausdruck (da das Zwiegespräch zwischen dem Propheten und Ibn Šajjâd in der weitem Folge der Erzählung sich fortsetzt), finden wir eine Reihe von Varianten in den verschiedenen Versionen des Buchâri-textes: farafaṣahu bzw. farafasahu = er stuess ihn mit dem Fuss; faraṣṣahu = er drückte ihn; fawaḳaṣahu = er brach ihm das Genick, wofür andere das völlig unbrauchbare faraḳaṣahu setzen. — Noch mehr Varianten bietet Manâkib nr. 25 „und das Gefäss floss über vor Fülle“, „taniḍḍu min al-mil'i“. Dazu sind folgende Varianten bekannt, die ich in der Reihenfolge ihrer graphischen Entfernung von der Vulgata folgen lasse: tabiḍḍu, tabiṣṣu, tanṣabbu, tanaḍḍaru, tandarru, tanḍariḡu (diese L.A. hat Muslim in der Parallelstelle), taḳṭuru. — Sehr instruktiv ist die Stelle Ġanâ'iz nr. 78. Da erzählt Ġabur, wie sein Vater in der Schlacht von Oḥod als erster Blutzeuge des Islam fiel und mit einem andern ein gemeinsames Grab fand: „Meine Seele verlangte aber nicht, dass er mit irgend einem andern in einem Grabe sei Da grub ich seinen Leichnam nach sechs Monaten aus, und siehe da, er war noch ganz so, wie am Tage, als ich ihn ins Grab

legte, hunejjata ġejri uđunihi. Dies ist die lect. vulg., deren exegetische Betrachtung hier eine Inversion nöthig machte, als stünde ġejra hunejjati uđunihi = „mit Ausnahme eines kleinen Stückchens seiner Ohren“ Diese L.A. hat der grösste Theil der Gewährsmänner des Buchârîtextes. Die Schwierigkeit der Exegese hat aber folgende Varianten zur Folge. ġejra hunejjatin fi uđunihi, also die textuelle Geltendmachung der in der Exegese der Vulg. geforderten logischen Wortfolge mit Hinzufügung einer Praeposition „an seinen Ohren“; Al-Sfaksî und die Quelle des Krehl'schen Textes bieten statt des Wortes hunejjatan: hej'atuhu = seine Beschaffenheit (war vollständig unverseht) mit Ausnahme u. s. w.

Diese aus einer grossen Menge von Beispielen herausgehobenen Daten zeigen uns, dass das Bedürfniss nach einem erträglichen Sinn, den der Text nicht recht bieten wollte, ganz unbewusst zu Aenderungen Anlass bot, die sich schon bald nach Festsetzung der kanonischen Texte in den ältesten Recensionen herausbildeten. Zum Theil treten sie an die Stelle wirklicher Verderbniss des Textes, zeigen aber in ihrer Mannigfaltigkeit, dass sie nur Versuche sind, besseres oder einleuchtenderes zu bieten und die Ansicht des muhammedanischen Kritikers darf wohl auch von uns angenommen werden, dass unwissende Copisten die meiste Schuld daran tragen, dass man den Text oft in geschraubter Weise zu interpretiren gezwungen ist.¹ Ausser solchen Varianten sind noch Interpolationen zu erwähnen, denen der Text des Buchârî nicht entgangen ist. Gelegentlich eines Berichtes aus der Ġāhiliyya, welchen Abû Mas'ûd al-Dimishkî (st. 400) aus Al-Buchârî citirt, bemerkt Al-Humejdî (st. 488) in seinem Werke: „Al-ġam' bejn al-ṣaḥîḥ-ḥejn“ (Harmonistik der beiden Ṣaḥîḥe): „Wir sind dieser Stelle nachgegangen, und fanden dieselbe in der That in einigen Copien des Werkes „über die Tage der Ġāhiliyya“, nicht in allen. Sie gehört vielleicht zu jenen, welche dem Buchârîtext unterschoben wurden (al-mukḥamât)“.²

X.

Auf ähnlichem Plane und zu demselben Zwecke wie Al-Buchârî hat dessen jüngerer Zeitgenosse Muslim b. al-Ḥaġġāg aus Nisâbûr (st. 261) eine Sammlung von Traditionen redigirt. Auch diese ist in der muhammedanischen Welt unter dem Namen Al-ṣaḥîḥ berühmt. Wenn wir dieselbe mit der des Buchârî vergleichen, mit der sie im grossen und ganzen denselben Inhalt aus anderen mündlichen Quellen aufweist, so tritt uns vornehmlich ein formeller Unterschied vor Augen, der zugleich einen Einblick

1) Al-Kaṣṭallanî IX, p 509.

2) Al-Damîrî (s. v. al-krd) II, p 290.

in den Charakter dieser Sammlung eröffnet. Auch Muslim's Werk ist ein Muṣannaf; es ist so wie das Parallelwerk des Buchārī nach den Kapiteln des Fīḫ angeordnet, aber die einzelnen Paragraphen (abwāb) tragen in der originellen Redaction des Muslim selbst keine Ueberschriften.¹ Muslim hatte also die Absicht, so wie sein Zeitgenosse, durch sein Werk dem Fīḫ zu dienen, aber er überliess es dem Leser, aus dem zusammengebrachten Ḥadīth-material die Folgerungen zu ziehen, die demselben der Wahrheit am meisten entsprechend schienen. Und noch ein formeller Unterschied, der besonders den muhammedanischen Gelehrten ins Auge fiel,² der jedoch gleichfalls in dem soeben erwähnten Unterschiede der Gesichtspunkte der beiden grossen Sammler seine Erklärung findet. Beide lassen es sich angelegen sein, dieselbe Ḥadīth-nachricht nach verschiedenen Ṭuruk (d. h. nach verschiedenen Gewährsmännern mit verschiedenem Isnād) anzuführen; ist ja das Ḥadīth um so mehr beglaubigt, aus je mehr Parallelquellen man dasselbe mitzuthellen im Stande ist.³ Während aber Al-Buchārī die verschiedenen Parallelversionen derselben Tradition häufig unter verschiedenen Kapiteln anführt — und zwar aus dem Grunde, weil ihm derselbe Text für verschiedene Kapitel des Fīḫ dienlich ist und er für manche Paragraphen kein anderes Material besass, als eben die schon an anderem Orte zu anderem Zwecke behandelte Tradition — reiht Muslim die verwandten Versionen stets neben einander an, ohne auf das einmal bereits erledigte Material nochmals zurückzukommen. Er hatte eben nicht a priori den Zweck, das ganze Schema des Fīḫ mit Ḥadīthmaterial auszurüsten.

Man kann daraus folgern, dass dem Muslim nicht die praktische Verwendung seiner Sammlung in einer bestimmten Richtung in erster Reihe vor Augen schwebt, sondern wie er dies selbst in seiner Vorrede ausspricht, die Reinigung des in Umlauf befindlichen Traditionsmaterials von allen Schlacken, was sich von Unglaubwürdigem und Unbeglaubigtem an dies Material ange-setzt hatte.⁴ Dieser Absicht entspricht auch der Umstand, dass er nicht so wie sein älterer Zeit- und Berufsgenosse ohne jede Einführung gleich, an sein Werk schreitet, dass er vielmehr eine für diese Studien sehr belehrende Reihe von einleitenden Kapiteln über die Gesichtspunkte des Traditionssam-

1) Zāhiriten p. 103

2) Al-Nawawī, Einleitung p. 10 oben

3) vgl. oben p. 218 Jahā b Mu'īn

4) I, p. 33: „Angesichts der dir mitgetheilten Thatsache, dass die Leute verwerfliche Nachrichten mittels schwacher, unbekannter Isnāde verbreiten und dieselben unter das gewöhnliche Publikum werfen, welches diese Fehler nicht unterscheiden kann, fand sich unser Herz bereit, deinen Wunsch zu erfüllen“. (Diese Einleitung ist in Form der Anrede an eine unbenannte Person gehalten.)

meins im allgemeinen, über die Stufen der Glaubwürdigkeit der tradirenden Gewährsmänner, über beglaubigte und unbeglaubigte Ḥadīth seinem Werke voraussendet.

Die beiden Ṣaḥīḥe repräsentiren in der Literatur zu allererst einen über die leichteren Forderungen der vorangehenden Periode hinausgehenden Rigorismus in der Kritik des Isnād. Vordem betrachtete man es als hinreichend, in der Isnādkette die Namen von lauter Thikāt, d. h. als zuverlässig bekannten Gewährsmännern zu finden; jetzt erst beginnt man den innern Zusammenhalt des Isnād, das gegenseitige Verhältniss der in demselben vorkommenden Thikāt zu prüfen und die Zulässigkeit der Tradition als Gesetzquelle von dem in diesem Sinne correcten Isnād abhängig zu machen. Als Ideal eines correcten Isnād betrachtet Jahjā b. Muʿīn: 'Ubejdallāh b. 'Omar : Al-Kāsim b. Muḥammed : 'Ā'isha : Muḥammed; dies Isnād nannte er: mit Perlen ausgelegtes Gold (al-ḡahab al-mushabbak bil-durr). Von Al-Buchārī wird der Isnādreihe: Mālik : Nāfi' : Ibn 'Omar dieser Vorzug und die erwähnte Benennung eingebracht;¹ man nannte dieselbe auch die „goldene Kette“ (silṣilat al-ḡahab)² und in späterer Zeit hat man siebenundvierzig Ḥadīthe zusammengestellt, deren Isnād dieser Ehrenname gebührt.³ Im allgemeinen existirte aber für die relative Abschätzung der Ḥadīth-ketten im III Jahrhundert kein fester Kanon; jeder der Traditionssammler hatte diesbezüglich seine eigene Norm. Man spricht von den Shurūṭ (Bedingungen) al-Buchārī und Shurūṭ Muslim, d. h. von den Anforderungen, die jeder von ihnen an eine Tradition stellte, die er der Aufnahme in sein Ṣaḥīḥ würdigte. Entsprechend eine von ihnen gesammelte Reihe von Traditionen ihren Shurūṭ nicht, so wurde sie von den Sammlern als nicht genügend correcte Gesetzquelle besetztigt.

Niemand wird erwarten, dass wir hier alle Unterschiede zwischen den Shurūṭ der beiden Ṣaḥīḥe der Reihe nach vorführen; jeder der in diese Dinge tiefer eindringen will, kann das bezügliche Material aus den einheimischen Einleitungswerken zusammenstellen. Nur das hauptsächlichste Unterscheidungsmoment wollen wir besonders hervorheben, weil es zugleich dazu beitragen kann, das Traditionswesen der Muhammedaner im allgemeinen zu beleuchten. Darüber herrscht Einhelligkeit, dass das unumgängliche Erforderniss eines Ḥadīth, welches als Argument für eine gesetzliche Lehre dienen soll (ḥuḡḡa), in jener Eigenschaft des Isnād zu bestehen habe, dass

1) Tahḍīb p. 360. 406. 507 mushabbak al-ḡahab

2) Auch für das schlechte Isnād hatte man ein Schema. Muḥammed b. Merwān. Al-Kalbī : Abū Ṣālih : Ibn 'Abbās; diese Kette nannte man: silṣilat al-kaḍīb „die Lügenkette“, Al-Suṭūṭī, Itkān II, p. 224.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 274 nr 1623

alle in demselben vorkommenden Gewährsmänner unbestreitbar zuverlässig (thikât)¹ seien, und was ihren innern Zusammenhang betrifft, jene Continuität darstellen müssen, welche man mit dem Terminus ittiṣāl, ununterbrochener Zusammenhang, bezeichnet. Dieser besteht darin, dass die Gleichzeitigkeit der als von einander empfangend aufgezählten Gewährsmänner, so wie auch der Umstand nachgewiesen sei, dass der Empfangende wirklich in persönlichem Verkehr zu dem Ueberliefernden gestanden habe. Ein solches Traditionsverhältniss wird gewöhnlich durch die Formel sami'tu, ḥaddathanī oder aḥbaranī bezeichnet. A. sagt: ḥaddathanī oder aḥbaranī B, dieser: ḥ. oder aḥb. C. u. s. w. bis hinauf zum „Genossen“, der aus directem Umgange mit dem Propheten die betreffende Mittheilung macht. Dies ist die Isnādformel eines „ununterbrochen verbundenen“ Ḥadīth. Davon sind die verschiedenen Abarten des „unterbrochenen“ Ḥadīth zu unterscheiden. Zwischen ihnen liegt das sogenannte „Ḥadīth mu'an'an“, d. h. das Ḥadīth, welches an ein Isnād geknüpft ist, in welchem die einzelnen Gewährsmänner oder ein Theil derselben nicht durch eine der oben erwähnten Ittiṣālformeln, sondern einfach mit der Praeposition 'an = von verbunden sind, z. B. A. 'an B.² Die Gleichzeitigkeit der beiden Gewährsmänner ist erwiesen, sofern an der Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit des A. nicht gezweifelt werden kann. Aber begründet diese Voraussetzung der Gleichzeitigkeit allein das Ittiṣāl des Ḥadīth mu'an'an? Darin unterscheidet sich nun das Sharṭ Muḥm vom Sharṭ al-Buḥārī. Während im Sinne der „Bedingungen“ des erstern ein Ḥadīth mu'an'an das Ittiṣāl voraussetzen lässt,³ fordert letzterer, dass behufs der Gleichsetzung eines solchen Mu'an'an mit den correct ununterbrochenen Isnāden erst der Umstand erwiesen werden müsse, dass die als gleichzeitig bekannten Gewährsmänner mit einander in unmittelbarem und persönlichem Verkehr gestanden haben.⁴ Es könnte ja sonst vorkommen, dass A. bona fide von ('an) B. etwas mittheilt, ohne diese Nachricht aus seinem eigenen Munde, sondern nur durch eine Mittelsperson — welche aber nicht genannt ist — gehört zu haben.

IX.

Das Zeitalter, welches, wie wir gesehen haben, der Hervorbringung der Muṣannafāt so günstig war, lieferte dem Islam ausser den beiden Ṣaḥīḥen noch andere Sammelwerke dieser Art. Wir wollen dieselben hier zusammen

1) Al-Buḥārī verlangt ausserdem, dass die Gewährsmänner nicht leichtgläubige Menschen, sondern in der Lage seien, die „gesunden“ von den „kranken“ Ḥadīthen zu unterscheiden, Al-Tirmidī I, p 74

2) Riṣḥ p. 29

3) al-isnād al-mu'an'an lahu ḥukm al-maustil bi-sami'tu bimugarrad kaun al-mu'an'in wal-mu'an'an 'anhu kānā fī 'asr wahid wa'in lam juḥbat iḡtumā'uhumā

4) Al-Nawawī, Einleitung p. 10. 20.

nennen, weil sie in ihrem Unterschiede von den Ṣaḥīḥen unter einen Gesichtspunkt fallen und weil sie zusammen mit den letzteren die kanonische Traditionsliteratur des Islam bilden. Wir meinen 1. die Sunan des Abū Dāwūd aus Segeṣṭān (st. 275), 2. das Ḡāmi' des Abū 'Isā Muḥammed al-Tirmidī (st. 279), 3. die Sunan des Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī (st. 303) und 4. die Sunan des Abū 'Abdallāh Muḥammed ibn Māga aus Kāzwin (st. 283). Wie aus den beigegeführten Sterbedaten ersichtlich ist, waren die beiden ersteren Zeitgenossen der Verfasser der beiden Ṣaḥīḥe; Abū Dāwūd — Schüler des Aḥmed b. Ḥanbal¹ — scheint sein Werk unabhängig von ihnen verfasst zu haben, Al-Tirmidī war Schüler des Buchārī und des Aḥmed — er hörte auch bei Abū Dāwūd — und beruft sich in seinem Werke häufig auf diese Lehrer und ihre mündlichen Mittheilungen.²

Gewöhnlich werden diese vier Werke als die vier Sunan zusammengefasst, obwohl das Werk des Tirmidī (nach p. 231 Anm 2) seinem Inhalte nach mit Recht ein Ḡāmi' genannt werden kann.³ Unter Sunan versteht man nämlich solche Sammlungen, welche mit Zurücklassung der historischen, ethischen und dogmatischen Aussprüche sich ausschliesslich mit der Sunna, mit dem Gesetz und dem gesetzlichen Herkommen und dem darauf bezüglichen Ḥadīth beschäftigen, also damit was man sonst Al-ḥalāl wal-ḥarām (das Erlaubte und Verbotene)⁴ oder Aḥkām zu nennen pflegt. Darin nun, dass sie es in der Zusammenstellung ihres Materials vorzugsweise⁵ auf gesetzliche Traditionen abgesehen haben, unterscheiden sich diese Werke inhaltlich von den beiden Ṣaḥīḥen. Aber noch ein viel wesentlicherer Unter-

1) Abū Dāwūd I, p. 20. 42. II, p. 30. 41

2) Er führt mit Vorliebe ihre kritischen Urtheile über die Gewährsmänner an; Al-Buchārī ist ausserdem uberaus häufig die directe Quelle, aus welcher T. Ḥadīth schöpft. I, p. 38. 73. 120. 125. 129. 134. 135; II, p. 72 u. a. m. Er nennt ihn immer nur Muḥammed b. Ismā'īl, andere Leute dieses Namens werden durch eine Nisba näher bezeichnet, z. B. M. b. I. al-Wāṣitī, I, p. 174.

3) vgl. darüber H. Ch. II, p. 548 unten

4) vgl. Ibn Hishām II, p. XVIII, 4 und die Anm. dazu. Ein Beispiel bietet auch Chaṭīb Baḡd fol. 38^b oben; da wird von Ibn 'Ujajna angeführt, man dürfe von Bakīja nicht anhören mā kāna fī sunna, hingegen man dürfe von ihm hören mā kāna fī ṥawāb waḡajriḥi, d. h. gesetzliches Ḥadīth im Gegensatz zu ethischem und geschichtlichem. Sunna, Gegensatz zu zuḥd und adab, Tab. Huff. VI, nr. 37, s. auch p. 73 oben.

5) Denn so ganz streng sind die agadischen und dogmatischen Ḥadīthe nicht ausgeschlossen; um nur Abū Dāwūd zu nennen, sind II, p. 168—208 viele Ḥadīthkapitel zusammengestellt, die nicht streng in das Sunansystem gehören, beispielsweise p. 175 über kadar, p. 180 fī ḥalq al-ḡanna wal-nar. p. 174 hat ein Kapitel die Aufschrift: al-dalīl 'alā al-ziyādat wal-nuḡṣān mit Bezug auf die dogmatische Streitfrage, ob man vom Glauben die Begriffe „Mehr“ und „Weniger“ aussagen könne.

schied, den sie im Verhältniss zu denselben mit einander gemein haben, ist die grössere Liberalität ihrer Shurūt; und zwar nicht nur bezüglich der Beurtheilung des innern Zusammenhaltes des ganzen Isnād, sondern auch bezüglich der Beurtheilung der einzelnen in demselben vorkommenden Gewährsmänner (riḡāl). Ohne diese Liberalität wäre es kaum möglich gewesen, für alle Momente der gesetzlichen Uebung traditionelle Anhaltspunkte zu bieten, da — wie dies Al-Baḡawī richtig gesehen hat — der Bestand des grössten Theiles der Ahkām sich nicht auf vollends „gesunde“, sondern zu meist auf „schöne“ Ḥadīthe, d. h. im besten Falle Traditionssätze zweiter Ordnung stützt.¹

Während jene beiden Klassiker der Traditionswissenschaft von dem Gesichtspunkt ausgingen, nur jene Riḡāl zuzulassen, in Bezug auf deren Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit volle Uebereinstimmung herrscht, so dass jeder Gewährsmann, dessen Autorität von irgend welchem Standpunkte aus angefochten oder angezweifelt ward, aus ihren Listen gestrichen wurde: kehrte Abū Dāwūd und nach ihm sein Schüler Al-Nasā'ī diese Regel ins Negative um. Ihnen genügt jeder Gewährsmann, mit Bezug auf dessen Verwerfung kein einhelliges Urtheil vorherrschend ist. Die Kritiker der Gewährsmänner — so meint Ibn Ḥaḡar, indem er den Gedanken dieser Traditionssammler zu interpretiren sucht — sind in jedem Zeitalter entweder Rigoristen oder solche gewesen, die in ihrem Urtheile toleranter waren. Im ersten Zeitalter haben wir Shū'ba und Sufjān al-Thaurī, der erstere womöglich rigoroser als der andere; im zweiten Zeitalter vertritt Jahjā al-Ḳaṭṭān den Rigorismus und Jahjā b. Maḥdī die nachsichtige Beurtheilung; im dritten Zeitalter vertritt Jahjā b. Mu'īn die rigorose Strenge, während Aḥmed b. Hanbal toleranter zu urtheilen pflegt; endlich im vierten Zeitalter ist Abū Ḥātim noch viel rigoroser als Al-Buchārī. Nun sagt Al-Nasā'ī: „Ich verwerfe eine Tradition nicht, bis nicht alle Kritiker über ihre Verwerflichkeit einig sind. Verwirft sie Jahjā al-Ḳaṭṭān, aber Ibn Maḥdī bestätigt sie, so nehme ich sie auf, denn es ist bekannt, wie strenge jener Theologe ins Gericht ging.“²

Den allerpraktischsten Gesichtspunkt aber unter allen diesen Sammlern hat sich der andere Schüler Abū Dāwūd's, nämlich Al-Tirmidī, vorgesetzt. Er nimmt jede Tradition auf, insofern von ihr nachgewiesen ist, dass sie je einem Gesetzkundigen als Beweis und Argument in der gesetzlichen Praxis gegolten habe, mit anderen Worten, jeden Satz, auf welchen

1) Einleitung zu Maṣābīh al-sunna: akṡar al-ahkām ṡubūtuhā bi-ṡarīḡ ḡaṡan

2) Al-Baḡama'wī's Einleitung zu Al-Nasā'ī (Kairo 1299) p. 3

man sich je berufen hat Wenn nun die Verfasser dieser Sammlungen in der Aufnahme der Hadithe liberaler waren, als die Verfasser der beiden *Ṣaḥīḥe*, so erwuchs ihnen zugleich eine weitere Aufgabe. Wir dürfen nämlich nicht glauben, dass sie die gesammelten Traditionen als völlig gleichwerthige und unanfechtbare Materialien des muhammedanischen Gesetzes registriren. Auf Schritt und Tritt — keine Seite dieser Sammlungen ist davon frei — begegnen wir den vom Sammler den vorgeführten Hadithen nachgesetzten Bemerkungen, dass im Isnād derselben dieser oder jener Gewährsmann schwach sei, dass darin Unwahrscheinlichkeiten, Unmöglichkeiten vorkommen, insofern die als gleichzeitig erwähnten Tradenten nicht zur selben Zeit lebten, mit einander nicht verkehrt haben konnten u. a. m.

Einige Beispiele werden die Art und Weise zeigen, wie diese Sammler dem zusammengetragenen Material gleich auf dem Fusse die Kritik folgen lassen.

Abū Dāwūd I, p. 20. „Dies ist ein verwerfliches (munkar) Hadith, niemand anders hat es überliefert als Jazīd al-Dālānī von Katāda [von Abū-l-‘Āliya] . . . Shu‘ba sagte: Katāda hat von Abū-l-‘Āliya vier Hadithe übernommen¹ . . . Abū Dāwūd sagt: Ich habe das Hadith des Jazīd al-Dālānī dem Ahmed ibn Hanbal vorgelegt, er hat mich aber hart zurückgewiesen,² weil er es als krasse Fälschung betrachtete, er sagte Was hat Jazīd al-Dālānī unter den Genossen des Katāda zu suchen, hat er sich ja nicht um Hadith gekummert! — p. 107. A. D. sagt: Tārik b. Shihāb hat den Propheten gesehen, aber nichts von ihm gehört — p. 138. A. D. Dieses Hadith ist nicht stark (kawī), Muslim b. Chālid ist schwach (ḡa‘if). — p. 185. Ein schwacher Gewährsmann, beide Hadithe sind falsch (wahn). — p. 197 nach einem Isnād: Al-Ḥaǧǧāǧ ‘an Al-Zuhri: Dies ist ein schwaches Hadith, Al-Ḥaǧǧāǧ hat den Zuhri nie gesehen und nie von ihm gehört, auch Ḡa‘far b. Rabi‘a hat den Zuhri nie gesehen, dieser hat nur schriftlich mit jenem verkehrt. — p. 221. (Al-Auzā‘i: ‘Aṭṭa‘. Aus). ‘Aṭṭa‘ hat den Aus nicht gesehen, dieser gehörte zu den Badr-kämpfern und ist früh gestorben; das Hadith ist mursal.

II, p. 30. „Es sagt A. D. Dies ist ein verwerfliches Hadith, ich habe gehört, dass Ahmed ibn Hanbal dasselbe sehr streng verwarf (junkir ḥādā-l-hadith mkāran shadīdan)³. — p. 41. Abū Ṣālih hat da zwischen sich und Abū Hurejra einen Gewährsmann, Ishāk Maulā Zā‘ida, eingeschoben — p. 92. Dies Hadith hat Ḡa‘far von Al-Zuhri nie gehört; es ist verwerflich.³

1) Hier werden die vier Aussprüche angeführt; der in Frage stehende ist nicht darunter.

2) intaharanī isti‘zāman lahu. vgl. Dozy s. v. ‘aẓm X vgl. auch die IV Form B. (ed. Krehl II, p 313, 1) man za‘ama anna Muhammadan ra‘a rabbahu faḡad a‘zama.

3) Abū Dāwūd hat demzufolge bei der wiederholten Durchprüfung seines Materials einige dieser verwerflichen Traditionen nicht wieder aufgenommen, z. B. I, p 91. Es sagt Abū ‘Alī (der Herausgeber) dieses Hadith hat A. D. gelegentlich der vierten ‘urḡa nicht mehr gelesen; II, p. 30 dasselbe hinsichtlich der zweiten ‘urḡa mit Bezug auf die im Text angeführte Tradition

Solche Bemerkungen sind in den späteren Sunan noch häufiger als bei Abū Dawūd, und die kritischen Glossen der Verfasser dieser Traditionssammlungen sind wohl als die ersten literarischen Zeugen der sogenannten Traditionskritik zu betrachten. Bei Al-Tirmidī begegnen wir zu allererst der Klassifikation der zusammengetragenen Traditionsstellen, indem er einer jeden einzelnen je nach ihrem Werthe die Determination ṣaḥīḥ, hasan oder ḥasan ṣaḥīḥ nachsetzt.¹

Während durch die Schranken, die sich Al-Buchārī und Muslim durch die Strenge ihrer Shurūṭ setzten, das Gebiet des „Ṣaḥīḥ“ bei ihnen sehr zusammenschrumpfte, fliesst den Verfassern der Sunan-werke eine grosse Fülle von Traditionen zu, die sie den einzelnen Kapiteln der Gesetzkunde zuwenden können. Am besten veranschaulicht dies Verhältniss die Erwägung, dass, während Muslim es ausdrücklich hervorhebt, dass er nicht einmal jede gesunde Tradition in sein Ṣaḥīḥ aufnahm, sondern in seiner Scrupulosität eine gute Menge solcher Materialien, sofern ihre Echtheit nicht im Ijmāʿ eine Stütze hatte, abserts liegen liess,² die Sunanwerke in grosser Anzahl Traditionen bringen, deren überaus ungünstige Beglaubigung sie hinterdrein selbst bezeugen müssen. Während also die alten Muṣannafāt mit schwerer Noth und Mühe für die Hauptsachen des gesetzlichen Lebens Traditionen zusammentragen — so dass z. B. Al-Buchārī einzelne Rubriken seines Schema mit keinem traditionellen Inhalt ausrüsten konnte (s. oben p. 235) — können wir in der zweiten Schicht von Traditionswerken das Streben bemerken, über die geringfügigsten Details der religiösen Gesetze Traditionen zusammenzubringen. Dies war den Verfassern bei ihrer Weitherzigkeit für alle von ihnen selbst als „verwerflich“ und „schwach“ bezeichneten Traditionen unschwer zu erreichen. Namentlich Al-Nasāʿī dehnt seine Sammlungen auf die geringfügigsten Subtilitäten innerhalb jedes Momentes des gesetzlichen Lebens aus. Besonders in den ritualistischen Kapiteln schwelgt er in excessiver Kleinigkeitskrämerei. Da werden alle Duʿā's (stille Gebete), die zwischen den einzelnen Rakʿas hergesagt werden sollen, textuell angeführt.³ Alle diese verschiedenen Formeln — einmal sogar vierzehnerlei Texte — sind an die Autorität des Propheten geknüpft. Er geht so weit,

1) Im Takrīb fol. 36^b wird darauf hingewiesen, dass diese Determinationen in den verschiedenen Tirmidī-handschriften mit einander verwechselt werden, so dass man nur durch Collationnung zuverlässiger Handschriften (ḥimukābalat aṣḥika bi'usūl mu'tamada) sich auf solche Bestimmungen der Traditionen nach Al-Tirmidī berufen kann.

2) Muslim I, p. 10 leysa kullu shey'in ṣaḥīḥun 'indī waḍa'tuhu ḥāḥunā wa-'innamā waḍa'tu ḥāḥunā mā aḡma'ū 'alejhi.

3) Al-Nasāʿī I, p. 79, bis in die geringsten Details werden die Vorschriften über die Freitags-chuṭba vorgeführt p. 124 ff.

auch für die mehr volksthümlichen Aeusserungen des religiösen Gefühles eine Menge von Traditionen beizubringen; man sehe z. B. die grosse Anzahl von Paragraphen über die verschiedenen *Ist'ādāt*.¹ Aus den specifisch juristischen Theilen genüge uns diesbezüglich der Hinweis darauf, dass in den Kapiteln über die verschiedenen Verträge zugleich die Formulare für Schuldscheine, für Auflösung von Gesellschaftsverhältnissen (*tafarruḡ al-shurakā*), Ehescheidungsurkunden, Freibriefe für Sklaven (aller drei Arten: *'atḡ*, *tadbīr*, *mukātaba*) in extenso mitgetheilt werden.² Wir besitzen wohl nicht ältere Formulare für diesen Rechtshandel,³ wie man denn überhaupt im Islam erst spät anfang, die schriftliche Formulirung von Verträgen zu regeln (vgl. zur Literatur oben p. 233 Anm.). Zur Zeit des Ma'mūn waren schriftliche Documente über Kauf und Verkauf von Sklaven noch nicht allgemein gebräuchlich.⁴

Da nun in diesen Werken alles nur irgend verwendbar erscheinende Material zusammengetragen wurde, so ist es bei der Natur dieses Stoffes sehr leicht verständlich, dass innerhalb desselben Kapitels die zur Verwendung kommenden Aussprüche gegeneinander Widersprüche aufweisen. Und in der That wird in diesen Sunan-sammlungen häufig eine Reihe von Traditionen aufgeführt, in welcher in verschiedenen Versionen übereinstimmend eine strenge Norm festgestellt wird; darauf folgt dann wieder eine Fluth von entgegenstehenden Zeugnissen für die erleichternde Praxis (*ruchṣa*) hinsichtlich derselben Frage des gesetzlichen Lebens. Die Vertreter der widersprechenden Lehren konnten also hier ein Repertorium für ihre Meinungen finden, in Traditionen, die wohl erst entstanden sind, nachdem jene Lehren eine traditionelle Stütze zu ihrer Beglaubigung brauchten.

So wie Al-Nasā'ī den Vorthail bietet, uns durch seine Weitläufigkeit und die Fülle seines Materials Anhaltspunkte dafür zu liefern, wie weit die Feststellung der ritualistischen und gesetzlichen Normen in den Schulen des III. Jahrhunderts gediehen war, ferner in welchem Umfange sich gewisse Gebräuche, Sitten, abergläubische Observanzen, die mit der Religion in Verbindung gebracht wurden, sich festgesetzt hatten, so bietet Al-Tirmidī den Nutzen, uns die Divergenzen der Maḏāhib hinsichtlich der hervorragendsten Momente der religiösen Praxis darzustellen. Al-Tirmidī erweist sich als ein wirklicher Fortführer der Tendenzen seines Lehrers Al-Buchārī. Hatte dieser das Ḥadīth. wie wir sahen, aus dem Gesichtspunkte seines Fikḥ-systems gesammelt und angeordnet, so ging Al-Tirmidī

1) Al-Nasā'ī II, p. 245—255

2) II, p. 95—97.

3) Bei Al-Tirmidī I, p. 229 wird die Einleitung zu einer Urkunde mitgetheilt, welche beim Verkaufe von Sklaven (durch den Propheten!) ausgestellt wird.

4) Ag. XVIII, p. 181 unten.

einen Schritt weiter. Er merkt bei den einzelnen Traditionen an, für welche *Maḏhab*-lehre dieselbe als Stütze dient und was ihr die widersprechenden *Maḏāhib* entgegenzustellen haben. In dieser Beziehung ist *Al-Tirmiḏī* eine der ältesten, unter den zugänglichen gewiss die älteste Quelle für die vergleichende Forschung über die Divergenzen der orthodoxen *Fikḥ*-schulen¹ und ist als solche in die Literaturgeschichte dieses Kapitels der Islamkunde einzufügen. Zu bemerken ist, dass bei dieser vergleichenden Darstellung *Abū Hanifa* fast völlig unberücksichtigt bleibt. Dass er ein Gegner der *Aṣḥāb al-raʿj* ist, zeigt T. in seinem Werke häufig, niemals deutlicher, als wo er bei einem gegebenen Texte die Worte des *Wakīʿ* citirend der *Bidʿa* der *Raʿj*-leute die *Sunna* gegenüberstellt.² Die *Sunan*-werke wollen ja nur das *Fikḥ* der *Aṣḥāb al-ḥadīth* darbieten, jener *Fukahāʾ*, welche — wie *Al-Tirmiḏī* selbst einmal sagt — den *Sunn* (d. h. die Anwendung) der *Hadīth*e am besten verstehen.³

XII.

Wir müssen hier der geschichtlichen Weiterentwicklung der Traditionsliteratur im Islam vorgreifen, um zum bessern Verständniss der Stellung und des Einflusses der bisher angeführten Traditionswerke im religiösen und gelehrten Leben des Islam den hohen Rang darzustellen, den die in den vorhergehenden Abschnitten charakterisirten *Muṣannafāt* einnehmen.

Eine ganz ausgezeichnete Stellung nehmen die beiden *Ṣaḥīḥe* ein. In der ersten Zeit ihres Erscheinens hatten diese Werke noch um die Palme der öffentlichen Bevorzugung mit einander zu ringen; in verschiedenen Provinzen und Kreisen des Islam wurde bald das eine, bald das andere der fast gleichzeitig erschienenen Werke dem andern vorgezogen. An Muslim lobte man — und dahin neigten gerne die *Maḡribiner* — die bessere Anordnung, an *Buchārī* die grössere Peinlichkeit seiner *Shurūṭ* und vielleicht auch die grössere Brauchbarkeit seines Werkes für praktische Zwecke. Die öffentliche Meinung hat sich für den Vorrang des *Buchārī* ausgesprochen. Im IV. Jahrhundert lässt der chorāsānische *Shāfiʿit* *Abū Zejd al-Marwazī* (st. 371) durch den Propheten in einem Traumgesicht in Mekka das *Ġāmīʿ* des *Muḥammed b. Ismāʿil* (*Al-Buchārī*) ausdrücklich als sein Buch bezeichnen⁴ und diese Verehrung wuchs mit dem Fortschritt der Zeit so sehr, dass *Al-Buchārī* geradezu zu einer geheiligten Person im Islam wurde, zu dessen Grab man pilgerte, um Hülfe gegen irdische Noth zu erlangen, sein *Saḥīḥ*

1) vgl. darüber *ZDMG.* XXXVIII, p. 671 ff

2) *Al-Tirmiḏī* I, p. 171, 20.

3) *ibid* p. 185, 5 *al-fukahāʾ wa-hum aʿlam bimaʿānī al-ḥadīth*.

4) *Tahḏīb* p. 720 unten

ein heiliges oder mindestens privilegiertes¹ Buch, bei welchem — zumal im nordafrikanischen Islam — so wie sonst nur beim Koran² der Schwur geleistet wird.³ Man hest dasselbe zur Zeit der Drangsal, in der Hoffnung, dadurch von der Noth erlöst zu werden; man glaubt, dass ein Schiff, auf welchem es sich befindet, vor der Gefahr des Versinkens geschützt ist u. s. w.⁴ Obwohl nun das Buch des Muslim solcher besonderen Ehren nie theilhaftig wurde und obwohl sich an dasselbe der Aberglaube besonderer Privilegien nicht geknüpft hat, werden beide Bücher als Gesetzquellen als gleichwerthig betrachtet und unter der Benennung *Al-ṣaḥīḥān* zusammengefasst. Zu allem Anfang mochte das gleichzeitig erschienene *Sunan*-werk des Abū Dāwūd den beiden Ṣaḥīḥen ernstliche Concurrenz gemacht haben. Der Verfasser selbst scheint der erste gewesen zu sein, der in die Posaune der Reclame stiess, um die Vorzüge seines Werkes anzupreisen. Es ist ein Brief erhalten,⁵ den A. D. an die Theologen in Mekka richtete, um die kritischen Grundlagen seiner Sammlung zu charakterisiren und die Gesichtspunkte seiner Auswahl ans Licht zu stellen. „Ich kenne kein Buch — so sagt er in diesem Sendschreiben — nach dem Koran, dessen Studium den Menschen nothwendiger wäre, als dies Buch, so wie es auch für niemand nothwendig ist, neben diesem Buch ein anderes sich anzueignen. Wer es liest und sich damit eingehend beschäftigt und dessen Inhalt gründlich aufzufassen strebt, der wird den Werth desselben verstehen lernen.“⁶ Dies Urtheil über die eigene Leistung⁷ findet Widerhall bei jüngeren Zeit-

1) Für die Beendigung der Lecture dieses Werkes, welche so wie die Koran-chatme bei festlichen Anlässen üblich ist, giebt es eigene Gebete: *duʿāʾ chatm al-Buchārī*, Kairoer Katalog II, p. 135, 17.

2) Der Schwur beim *Mashaf* ist selbst erst in später Zeit aufgekommen. In alten Schwurformeln, deren eine grosse Menge in den historischen Schriften vorliegen, begegnet man demselben nicht. Die älteste Notiz, der wir habhaft werden konnten, ist die, dass *Al-Shāfiʿī* den Gebrauch der Richter in den Provinzen (*ḥukām al-āfāk*) erwähnt, welche den Schwur *ʿalā-l-mashaf* leisten lassen. Die Berufung auf ein ähnliches Vorgehen des *Ibn al-Zubayr* ist kaum in Betracht zu ziehen. *Ibn Chalikān* nr. 732 ed. Wustenfeld VIII, p. 106, vgl. *Usāma b. Munkid* ed. Derenbourg p. 18, 14 *wastahlafahum bil-mashaf wal-talāk*.

3) *Walsin Esterhazy*, *De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger* (Paris 1840) p. 213. 222

4) *H. Ch.* II, p. 520, 2.

5) Derselbe wird auch von *Ibn Chaldūn*, *Muḥaddima* p. 261, 8 citirt: *fi risā-lathi al-mashhūra*.

6) *Muchtaṣar des Commentars von Al-Sujūṭī* (Karo 1298) p. 3.

7) Auch *Al-Tirmidī* soll gleich rühmend sein Buch empfohlen haben: „Wer dies Buch in seinem Hause hat, ist als ob er einen lebhaften Propheten beherbergen würde“. *H. Ch.* II, p. 548 unten.

genossen und späteren Nachfolgern, denen bereits die *Ṣaḥīḥe* vorlagen. Sein Schüler Zakarijja al-Sāḡī (st. 306) sagt: „Das Buch Gottes ist die Grundlage des Islam und das Sunan-buch des Abū Dāwūd ist die stützende Säule desselben“.¹ Und noch überschwänglicher urtheilt Al-Chaṭṭābī aus Ceuta (st. 388): „Wisset — sagt er — dass dies ein edles Buch ist, dessgleichen in Betreff der Gesetze der Religion nicht verfasst wurde. Es fand denn auch Anklang bei den Menschen und dient als Schiedsrichter zwischen den verschiedenen Parteien und Schulen der Gelehrten und Gesetzeskundigen. Darauf stützt sich die muhammedanische Wissenschaft im ‘Irāq, in Aegypten und im Maḡrib und vielen anderen Zonen der Welt. Vor Abū Dāwūd verfasste man Ḡāmi’s und Musnad’s und Aehnliches; diese Bücher umfassen ausser den Sunna’s und den Gesetzen Erzählungen, Nachrichten und Ermahnungen, sowie auf die gute Sitte Bezügliches. Aber was die blossen Sunan betrifft, so hat keiner von Abū Dāwūd’s Vorgängern dieselben so umfassend gesammelt und zusammengetragen, und war niemand im Stande, dieselben in so conciser Weise darzureichen und aus so vielen gedehnten Traditionsnachrichten zusammenzufassen, wie dies Abū Dāwūd beabsichtigte und wie er es ausführte. Daher wird sein Buch von den Capacitäten der Traditionswissenschaft wie ein Weltwunder geschätzt² und darum hat man auch immerfort weite Reisen unternommen, um es zu studiren“.³ Aber es gelang dem Werke des Abū Dāwūd nicht, den Vorrang über die beiden *Ṣaḥīḥe* in der allgemeinen Werthschätzung zu erlangen.

Man möge nicht voraussetzen, dass die kanonische Autorität der beiden *Ṣaḥīḥe* ihren Grund in der unbestrittenen Correctheit ihres Inhaltes findet und das Resultat gelehrter Untersuchungen ist. Die kanonische Autorität dieser beiden Sammlungen hat vielmehr eine populäre Basis und gilt, unbeschadet der freien Prüfung der einzelnen Paragraphen derselben. Sie bezieht sich auch nicht auf die zweifellose Correctheit des Inhaltes — dieser mag in seinen Einzelheiten immerhin Gegenstand der Kritik sein und ist es auch stets gewesen — sondern auf die Verpflichtung, in der religiösen Praxis (al-‘amal) den Inhalt der *Ṣaḥīḥe* als maassgebend zu betrachten.⁴ Die volksthümliche Basis dieser Autorität ist das *Iḡmā‘ al-umma*, das übereinstimmende Gesamtgefühl der islamischen Gemeinde (talakki‘ al-umma bil-ḡubūl), welche jene beiden Werke auf die Höhe erhoben hat, auf welcher sie stehen.⁵ Trotz der allgemeinen Anerkennung, deren

1) Tab. Huff. IX, nr. 66.

2) halla, statt ḡalla der Ausgabe.

3) Tahdīb p. 710 712.

4) ibid. p. 95, 1.

5) vgl. besonders Al-Nawawī, Ehlert. p. 13 ff. Ibn Chaldūn, Mukaddima p. 371 unten.

sich die Ṣaḥīḥān im Islam zu erfreuen hatten, verstieg sich diese Verehrung dennoch niemals so weit, dass man es für unstatthaft oder unziemlich gehalten hätte, den in diese Sammlungen einverleibten Aussprüchen und Bemerkungen mit freier Kritik entgegenzutreten.

Es giebt eine kleine Literatur von Kritiken gegen die Ṣaḥīḥe. Abū-l-Ḥasan 'Alī al-Dāraḳuṭnī (st. 385) verfasste ein Buch: „Bemänglung und Untersuchung“ (al-istidrākāt wal-tatabbū'), in welchem die Schwächen von 200 in die Ṣaḥīḥe aufgenommenen Traditionssätzen nachgewiesen werden. Sehr häufig begegnen wir der freien Aeusserung von kritischen Zweifeln, die gelegentlich bei einzelnen Stellen der kanonischen Traditionssammlungen zum Ausdruck kommen. Wir haben bereits (p. 105) ein Beispiel dafür sehen können, mit welchen rücksichtslosen Ausdrücken fromme und pietätvolle Theologen ein bei Al-Buchārī anerkanntes Ḥadīth verurtheilen. Während es sich dort um eine Frage handelte, die gar keine Bedeutung für die Praxis des religiösen Lebens besitzt, so kann auch andererseits auf ein ritualistisches Ḥadīth des Buchārī¹ hingewiesen werden, welches durch Vermittelung des Auzā'ī auf einen Genossen ('Amr b. Umejja) zurückgeführt wird. Von diesem Ḥadīth bemerkt der Traditionsgelehrte Al-Aṣṭī, Ḳāḍī von Saragossa (st. 390), dass es ein irrthümlicher Bericht sei, von welchem bei glaubwürdigen Traditionsverbreitern keine Rede ist.² Weniger auffallend scheint es, wenn sich Philosophen, wie der Ash'arite Al-Bāḳillānī, hierin gefolgt vom Imām al-ḥaramayn, Al-Ġuwejnī und Al-Gazālī, gegen ein bei Al-Buchārī registrirtes Ḥadīth³ abweisend verhalten und dasselbe als unwahr brandmarken.⁴ Und dieses freie Verhalten gegenüber dem Inhalt der Ṣaḥīḥejn dauert bis tief in die Zeit hinein, in welcher die Verehrung derselben, namentlich aber die des Ṣaḥīḥ al-Buchārī, die den sonstigen hochangesehenen Werken entgegengebrachte Pietät weit überragte. Ibn al-Mulakkin (st. 804) scheut sich nicht, gelegentlich einer Stelle des Buchārī⁵ die Bemerkung zu machen: „Dies ist wunderliche Rede; hätte Al-Buchārī sein Buch von derselben verschont, so wäre es besser gewesen.“⁶ Und an solcher Sprache wird wohl kein frommer Mensch Anstoss genommen haben. Die Verehrung galt den als kanonisch anerkannten Werken als Ganzes genommen, nicht aber den einzelnen Zeilen und Paragraphen derselben. Jene Pietät wurzelte

1) Wuḍū' nr 50 (ed. Krehl 49); es handelt sich da um einen Bericht, wonach der Prophet die Benetzung der Kopfbedeckung als Ersatz für die Kopfwäsche anerkannt habe, so wie dies beim mash al-chuffejn üblich ist. Im hanbalitischen Ritus hat man die praktische Geltung dieses Berichtes anerkannt. Al-Safadī, Rahmat al-umma p. 8.

2) Al-Kastallānī I, p. 325

3) Tafsīl nr 115 zu Sure 9. 81

4) Al-Kastallānī VII, p. 173.

5) Nikaḥ nr 24

6) Al-Kastallānī VIII, p. 40

im *Iǧmāʿ al-umma*,¹ und es ist für die Autorität des *Iǧmāʿ* nicht wenig charakteristisch, dass die orthodoxe Theologie auch für die Details dieser Traditionswerke erst die Anerkennung im *Iǧmāʿ* fordert, ehe sie dieselben als unanfechtbar anerkennen möchte. „Der Scheich (d. h. Ibn al-Šalāh, st 643) lehrt, dass das, was von beiden oder einem von ihnen tradirt wird, in absoluter Weise richtig sei (*maḳṭūʿ biṣiḥḥatihi*), und dass daraus apodiktisches Wissen (*al-ʿilm al-ḳaṭʿi*) folge; aber die Wahrheitsuchenden und die meisten (Gelehrten) widersprechen ihm hierin und sagen, dass es nur vermuthungsweise Wissen (*al-ẓann*) involvire, so lange die Anerkennung desselben nicht durch das *Tawātur*² (die ununterbrochene Anerkennung aller Generationen) bekräftigt wird“. Diese Worte des Nawawī³ kennzeichnen den Standpunkt der orthodoxen Theologie des Islam gegenüber jenen hochgeachteten Werken, deren absolute Unanfechtbarkeit, wie dies Citat zeigt, man versucht hatte als Gesetz zu sanctioniren.

XIII.

Neben den beiden *Šaḥīḥen* erstreckt sich die Verehrung der Muhammedaner auf die oben erwähnten vier *Sunanbücher*. Unter der Benennung *Al-kutub al-sitta*, „die sechs Bücher“, umfassen sie zusammen die kanonische *Ḥadīth-literatur* und bilden als solche die hauptsächlichsten Quellen für das traditionelle Gesetz. Es entstanden wohl in jener Zeit, als das allgemeine Bedürfniss nach solchen Sammlungen diese sechs Werke zu Tage förderte, auch andere Bücher ähnlicher Art. Dieselben konnten sich jedoch nicht im Verkehre behaupten, oder schwangen sich mindestens, wenn sie auch im Verkehr blieben, nicht zu jener Autorität empor. Dies letztere gilt z. B. vom *Sunanwerke* des Abū Muḥammed ʿAbdallāh al-Dārimī al-Samarḳandī (st. 255), mit der oben p. 231 erwähnten Erweiterung des *Musnad-begriffes*, auch *Musnad al-Dārimī* genannt.⁴ Es ist dies ein Werk, welches vermöge seiner Anlage und Tendenz vollg in die Reihe jener *Sunanwerke* gehört, von denen wir p. 249 gesprochen haben, mit dem Unterschiede, dass *Al-Dārimī*, der wohl in erster Reihe gleichfalls die Förderung der Gesetzkunde im Sinne der *Aṣḥāb al-ḥadīth* ins Auge gefasst hatte, diese Absicht durch die Voraussendung einiger allgemeinen Kapitel über Traditionskunde und Traditionswesen zu unterstützen strebt, in welchen er für die Befestigung seines Standpunktes die Argumente zusammenstellt.⁵ Auch *Al-Dārimī* hat sich bei der Einverleibung seiner *Ḥadīthstellen* nicht an die

1) Man vgl. noch Ibn Chaldūn, *Mukaddima* p. 260, 5 v. u.

2) vgl. darüber Schreiner, *ZDMG.* XLII, p. 630 ff.

3) *Takrīb* fol. 36^a

4) Abū-l-Mahāsīn II, p. 23, 4 6 v. u.

5) ed. Cawnpore p. 1—87.

strengsten „Bedingungen“ gehalten, die seinen Zeitgenossen, den Verfassern der *Ṣaḥīḥ*-werke, maassgebend waren; hingegen hat er, wie die Verfasser der anderen *Sunan*-werke, den einzelnen Traditionen die Kritik ihres Beglaubigungsgrades folgen lassen.¹ In der subjectiven Nutzenanwendung, die er von den gesammelten *Ḥadīth*en macht, erinnert er an *Al-Buchārī*, so wie er im allgemeinen sehr häufig die Rolle eines Wegweisers für den praktischen Gebrauch, der von den *Ḥadīth*en zu machen ist, antritt.² Sehr häufig findet man in der Glosse zu einzelnen Traditionen die Bemerkung, dass das in derselben ausgesprochene Gesetz nicht imperative, sondern bloss facultative Bedeutung habe;³ da sagt er gewöhnlich *huwa al-adab* oder *lejsa bi-wāgīb* oder ähnliches.⁴ Solche Bemerkungen hat er seinen Hörern wohl im mündlichen Vortrag seines Buches geäussert. Darauf deutet besonders die in den *Sunan al-Dārimī* überaus häufig wiederkehrende Glosse: Man fragte den *Abū Muhammed* oder den *ʿAbdallāh* (d. i. den Verfasser): Haltst du dich (in der gesetzlichen Praxis) an dies *Ḥadīth* (*taḳūl bihi* oder *taʿchud bihi*)? Darauf antwortet er zuweilen positiv,⁵ häufig auch negativ⁶ oder ausweichend, z. B. *kaum jaḳūlūna*: es giebt Leute, die sich daran halten,⁷ so wie er bei einzelnen Traditionen auf die sich daran knüpfenden Differenzen zwischen *Ahl al-ʿIrāk* und *Ahl al-Ḥigāz* oder anderen Gruppen hinweist.⁸ Er führt so wie die anderen *Sunan*-verfasser, die einander entgegengesetzten *Ḥadīth*en an,⁹ und entscheidet sich zuweilen in ganz selbständiger Weise und im Widerspruch mit anerkannten Autoritäten für die eine oder die andere: „*Abū Muḥammed* (der Verf.) sagt: *Aḥmed b. Hanbal* hat das *Ḥadīth* des *ʿAmr b. Murra* für richtig erklärt; ich aber entscheide mich für das *Ḥadīth* des *Jazīd b. Zayd*“.¹⁰

Es wäre sehr schwer und für uns auch sicherlich unnütz, dem Geschmacke der orientalischen Theologen heute nachzuspüren, um zu ergründen, warum diese *Sunan al-Dārimī* nicht die Achtung erlangen konnten, welche den anderen vier *Sunan*-werken gezollt wurde. Es wird wohl zu

1) z. B. p. 60 *Ġerīr ʿan ʿĀsum*: ich denke nicht, dass dies *Ġ* von *ʿĀ* gehört habe p. 91 *ʿAbd al-Karīm* ist dem *matrūk* ähnlich p. 359 *ʿOthmān b. Saʿd* ist *daʿīf*. Sehr häufig weist er selbst darauf hin, dass die in der *Isnād*-kette erwähnten Gewährsmänner mit einander niemals in Verkehr standen, p. 315. 331. 358. Er macht auf Verschiedenheiten im *Isnād* aufmerksam und corrigirt zuweilen die Fehler oder erörtert die Unbestimmtheit derselben, p. 261 265 326 338. 432

2) p. 90 *fadalla fiʿl rasūl Allāh* etc., vgl. p. 253. 255. 262 266

3) *Zāhiir*ten p. 70 ff.

4) *Al-Dārimī* p. 90. 91 284.

5) *ibid.* p. 114 196. 197 230. 250 254 351, *faʿaumaʿa braʿsihi* p. 349.

6) p. 11 98. 116. 156

7) p. 342, oder er sagt *lā adrī* p. 101

8) p. 118 244

9) Besonders p. 177 liestet dafür ein Beispiel

10) p. 152

dieser Zurücksetzung der Umstand beigetragen haben, dass — wie aus den zu diesem Zwecke soeben hervorgehobenen Momenten ersichtlich ist — bei dem Bilde der Unbestimmtheit und dem Hin- und Hertasten, welches der Verfasser selbst gegenüber dem von ihm dargereichten Material bietet, sein Werk wohl als Quelle für die Meinungen seiner Zeit, nicht aber als maassgebender Codex traditionum geeignet erschien. Und noch ein Umstand. Der Codex des Dârimî ist auch seinem Umfange nach wenig erschöpfend. Für die kleinen Details, für welche Abû Dâwûd und Al-Nasâ'î vorsorgen, bietet er gar nichts. Kaum ein gutes Drittel der anderen Sunanwerke umfassend, erstreckt er sich auch auf die nichtgesetzlichen Kapitel des Ḥadîth¹ — darum hat man ihn auch zuweilen Ġâmi' (vgl. oben p. 231) genannt² — und man kann sich nun die Geringfügigkeit des Umfanges vorstellen, in welchem er das ganze grosse Gebiet der Gesetzkunde erledigt. Also sowohl die Beschränktheit des Stoffes, als auch die Anlage des Buches werden dazu beigetragen haben, dass Al-Dârimî neben seinen jüngeren Zeitgenossen nicht in Betracht gezogen und im Ġmâ' der muhammedanischen Welt nicht jenen Autoritäten angereicht wurde.

Die Sunan al-Dârimî sind wenigstens nicht der Vergessenheit anheimgefallen; sie wurden studirt, viel citirt und noch in allerneuester Zeit ist die Veranstaltung einer Ausgabe dieser Sunan ein Bedürfniss gewesen. Es entstanden aber zur Zeit der Muṣannafît auch solche Werke, welche unter dem Einflusse, den die „sechs Bücher“ in der muhammedanischen Welt erlangten, vollends verdrängt wurden, der Vergessenheit anheimfielen und nicht einmal, wie Al-Dârimî, im gelehrten Verkehr Berücksichtigung finden. Im selben Zeitalter verfasste — um nur ein Beispiel zu erwähnen — im Andalus ein im orientalischen Islam geschulter Traditionsgelehrter von christlicher Abstammung,³ Baḳî b Maḥlād al-Ḳurṭubî (st 276) ein Muṣannaf ganz eigener Art. Sein Traditionswerk ist zugleich Muṣannaf und Musnad, oder besser, der Versuch eines Ueberganges von letzterem zum erstern. Es geht nämlich zunächst von den Isnâdautoritäten — er führt von nicht weniger als 1300 „Genossen“⁴ an — aus, wie Aḥmed b. Ḥanbal, aber die Ueberlieferungen jedes einzelnen dieser Autoritäten werden nach dem Gesichtspunkte der Kapitel der Gesetzwissenschaft angeordnet⁵. Es ist nicht zu verwundern, dass eine solche Sammlung selbst in ihrer

1) z. B. die einleitenden Kapitel; ferner p. 272 ff. 363 ff. 422 ff

2) So bezieht sich z. B. das Leidener handschriftliche Exemplar des Dârimî Kitāb al-musnad al-ġâmi', Catalogue Lugd. Batav. IV, p. 49

3) vgl. Dozy, ZDMG XX, p. 598

4) Von Abû Hurejra hat er 5374 Traditionen Al-Nawawî I, p. 37

5) Ibn Bashkuwâl nr. 277 p. 516.

Heimath von den viel praktischer angelegten „sechs Büchern“ verdrängt wurde. Dazu wird allerdings auch der Umstand beigetragen haben, dass dieser Baḳī wegen seiner selbständigen Stellung zu den theologischen Streitfragen seiner Zeit bei seinen Collegen nicht am besten angeschrieben war; er hatte, wie jeder selbständige Denker, von dem theologischen Trosse viel zu leiden.¹ Kurze Zeit scheint man sich jedoch mit seinem Werke beschäftigt zu haben; der im Jahre 318 verstorbene Ibn Achī Rāfi verfasste ein Compendium desselben,² und wohl seinem Beispiele folgend, legten Abū-l-‘Abbās al-Nisābūrī (st. 313), Abū Ishāk al-Iṣfahānī (st. 353) und Al-‘Assāl (st. 349) nach inhaltlichen Momenten angeordnete Musnad-sammlungen an.³

Von allen den in diese Reihe gehörigen Literaturproducten des III. Jahrhunderts sind also nur jene „sechs Bücher“ zu kanonischer Anerkennung gelangt. Diese sind es, auf welche man sich beruft, um die traditionelle Lehre in einer bestimmten Frage zu erkennen. Spricht man auf traditionellem Gebiet von Muṣannifin und Muṣannafāt, so hat man die beiden Ṣaḥīḥe und jene Sunan-werke, beziehungsweise ihre Verfasser im Sinne. So schreibt z. B. Al-Nawawī gelegentlich der Entscheidung in einer rituellen Frage: „huwa ṣaḥīḥ fī maḏhab al-Shāfi‘i bi-ttafāk al-muṣannifin“, d. h. dies ist das Richtige nach der Schullehre des Shāfi‘i in Uebereinstimmung mit den Verfassern“ — nachdem er sich diesbezüglich auf Al-Buchārī, Abū Dāwūd und Al-Tirmidī berufen hatte.⁴

Wir sind nicht in der Lage, mit chronologischer Genauigkeit den Zeitpunkt feststellen zu können, welcher den Consensus publicus für die beiden Ṣaḥīḥe zur Reife brachte, ebensowenig wie wir die Zeit bestimmen können, in welcher sich die Gunst des Igmā‘ auf die „sechs Bücher“ ausdehnte. Nichtsdestoweniger glauben wir für die Beantwortung der letzteren Frage zwei Daten, ein negatives und ein positives, als feste chronologische Ausgangspunkte benutzen zu können. Erstens: dass in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts die allgemeine Anerkennung der „sechs Bücher“ noch nicht durchgedrungen war. Dies wird aus der Thatsache ersichtlich, dass der in besonderem theologischen Ansehen stehende (man nennt ihn al-huḡḡa, das Beweisargument) Sa‘īd ibn al-Sakan, der in Aegypten im Jahre 353 starb, auf das Ansuchen, dass er aus der grossen Masse von religiöser Literatur, welche sich bis zu jener Zeit aufgehaut hatte, die

1) Al-bajān al-muḡrib II, p. 112 f.

2) Tab. Huff. XII, nr. 11.

3) ṣannafa al-musnad ‘alā-l-taḡm ibid. m. 25 Al-musnad ‘alā-l-abwāb ibid. nr. 4. H. Ch. V, p. 534, nr. 11997.

4) Manthūiāt fol. 8^a.

wichtigsten Dinge anweise, aus seinem Hause vier Bündel brachte, welche er vor den Leuten niederlegte mit den Worten: „Dies sind die Grundlagen des Islam: das Buch des Buchârî, das des Muslim, des Abû Dâwûd und des Nasa'î“.¹ Es hatte sich also zu jener Zeit bereits die Neigung geltend gemacht, den Kreis der kanonischen Traditionssammlungen über die beiden Şahîhe hinaus auszudehnen, derselbe konnte sich aber damals noch nicht auf die „sechs Bücher“ erstreckt haben. Zweitens. dass zu Ende des V. oder Anfang des VI. Jahrhunderts bereits Al-Tirmidî und Ibn Mâga in diesen Kreis mit einbezogen wurden. Gegen Al-Tirmidî hat noch Ibn Hâzim (st. 456) einige Bedenken. Am langsten erhielten sich dieselben hinsichtlich des Ibn Mâga, wegen der vielen sog. schwachen (dâ'if) Traditionen, denen er die Aufnahme in sein Corpus traditionum nicht versagte. Um die soeben angegebene Zeit begegnen wir den ersten Versuchen der Anerkennung dieser beiden bisher als nicht vollgültig betrachteten Sammlungen; diese Versuche wurden aber nur vereinzelt angeregt, während manche Zeichen dafür sprechen, dass die Bedenken gegen Ibn Mâga sich noch fast ein Jahrhundert hindurch aufrecht erhielten. Der in Mekka lebende spanische Gelehrte Razîn b Mu'âwija aus Saragossa (st. 535) verfasste ein Compendium der sechs Şahîh-bücher,² aber Ibn Mâga ist dieser Arbeit nicht als Quelle zu Grunde gelegt; neben den fünf Büchern berücksichtigt der Verf. das Mu-waţţâ'. Auch Muḥammed 'Abd al-ḥaqq al-Azdi, genannt Ibn al-Charrât, aus Sevilla (st. 581), räumt dem Ibn Mâga noch keinen Platz ein unter den Quellen seiner Compilation Al-aḥkâm al-kubrâ, welches er auf die anerkannten kanonischen Sammlungen gründete.³ Muḥammed b. Abî 'Othmân al-Ḥazimî aus Hamadân (st. 584) kennt nur „al-a'immat al-chamsa“.⁴ Der Versuch, dem Ibn Mâga Bürgerrecht unter den kanonischen Autoritäten zu verschaffen, war zu dieser Zeit schon unternommen, derselbe wurde von Abû-l-faql Muḥammed b Tâhîr al-Makḍisî (st. 507) angeregt,⁵ aber nur mit theilweisem Erfolg durchgeführt. Während wir in den soeben erwähnten zusammenfassenden Werken aus jener Zeit der Berücksichtigung des Ibn Mâga noch nicht begegnen und der strenge irâkische Gelehrte Ibn al-Ġauzi

1) Tab. Huff XII, n 38

2) H. Ch II, p. 129 III, p 132 tagrîd al-şihâh al-sitta. Das Buch des Razîn wud vom Verfasser des Madchal sehr häufig benutzt.

3) Katalog der arab Hschr des Brit Museum p. 712^b n 1574, vgl Al-Kutubî, Fawâit al-wafajât I, p 248.

4) Bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 40, nr 1141, 13

5) Tab Huff XV, n 21 wud er ein Zâhirite genannt, womit zu vgl Zâhiriten p 118 Anm. 4. Ueber die Aufnahme des Ibn Mâga. Vorrede zu Al-Dârimî p 7 (nach Ibn Hâgâ), H Ch V, p 175, 1, Ahlwardt, l c. p 95 nr 1254; uber Abû-l-faql vgl auch Jâkût IV, p 602 oben.

(st. 597) noch viel später in seinem „Musnad-sammler“ (Ġamīʿ al-masānīd) die seither erfolgten Anregungen hinsichtlich der Anerkennung gewisser Traditionssammlungen unberücksichtigt lässt,¹ erfahren wir von Al-Baġawī (st. 516), dass er unter den Quellen seiner bekannten Compilation Maṣābīḥ al-sunna, oder wie sie noch anders genannt wird: Maṣābīḥ al-duġā,² dem Ibn Māga bereits Berücksichtigung widmet, ja sogar den Kreis seiner Autoritäten auch auf Al-Dārimī ausdehnt. Einen weiteren Versuch, den I. M. in der kanonischen Literatur festen Fuss fassen zu lassen, macht einige Jahrzehnte später ʿAbd al-Ġanī al-Ġammāʿī (st. 600)³ in seinem Werke „Al-ikmāl“ oder richtiger „Al-kamāl fī maʿrifat al-rigāl“,⁴ in welchem die Autoritäten der „sechs Bücher“ in Betracht gezogen werden. Dieser erneuerte Versuch, die Sunan Ibn Māga den bereits anerkannten kanonischen Schriften gleichzustellen, scheint von grösserem Erfolg begleitet zu sein, als der seines Vorgängers. Dies zeigt die in der Folgezeit bereits allgemein werdende Berücksichtigung der „sechs Bücher“ in der Literatur. Ibn al-Naġġār (st. 643) fasst die „Rigāl al-kutub al-sitta“ unter einer einheitlichen Kategorie zusammen;⁵ Ibn Tejmīja (st. 652) legt seinem Al-muntakā fī-l-aḥkam⁶ die „sechs Bücher“, einschliesslich Ibn Māga, zu Grunde,⁷ Naġīb al-dīn ibn al-ṣaykal (st. 672) sammelt die Ḥadīthe jener Rigāl, welche von den „sechs Imāmen“ als Autoritäten angeführt werden.⁸ Desgleichen wird Ibn Māga in einem zusammenfassenden Werke des Shams al-dīn al-Ġazārī (st. 711) neben den Verfassern der anderen fünf Bücher bereits als unbestrittene Autorität anerkannt,⁹ sowie auch Jūsuf al-Mizzī (st. 742) die „Aṭraf al-kutub al-sitta“ zusammen behandelt.¹⁰ Wir können demnach behaupten, dass die Zusammenfassung der „sechs Bücher“, wie sie noch heute im Islam als gültig anerkannt wird, im VII. Jahrhundert in das Gemeingefühl der muhammedanischen Theologen eingedrungen ist.

Trotzdem aber diese Werke von nun ab als die wichtigsten Quellen der religiösen Lehre betrachtet werden, hat die öffentliche Meinung des Islam die beiden Saḥīḥe auch ferner auf ein höheres Niveau gestellt,

1) Darüber spricht er selbst in seinem Buche Kitāb al-kussāṣ wal-mudakkiriin fol 179, vgl. Katalog der Leidener Bibl. IV, p. 320, 1.

2) Loth, Catal. of India Office p. 35 nr. 49.

3) Al-Baġamaʿwī, Aġlā masānīd p. 30, 3 ff., über dies Werk s. oben p. 193.

4) Jāḳūt II, p. 113, 17.

5) H. Ch. I, p. 290, 1.

6) Catal. Brit. Mus. p. 540^b nr. 1192.

7) Dies Werk führt anderwärts den Titel: Al-m. fī-l-aḥbār, denselben führt auch die gedruckte Ausgabe von Būlāḳ in 7 Bdn. Jahresber. DMG 1879, p. 148 nr. 75.

8) Ahlwardt, Berliner Katal. II, p. 258 nr. 1577.

9) H. Ch. V, p. 175.

10) Ahlwardt a. a. O. II, p. 175 nr. 1375.

als die neben denselben stehenden vier Bücher. Immer überragen jene die letzteren; darauf deutet die literarische Gewohnheit, neben Al-Buchâri und Muslim von den „Vieren“ (al-arbaʿa) als besonderer Gruppe zu sprechen.¹ Jene bleiben vorzugsweise: Al-shejchân,² denen eine hervorragende Stellung unter den Al-aʿimmat al-sitta,³ mit denen sie für die Praxis zusammengefasst werden, zugestanden wird.

Obwohl nun die Anerkennung der „sechs Bücher“ als Kanon sich im Laufe des VII. Jahrhunderts inmitten eines grossen Theiles der muhammedanischen Welt vollzog, konnte man doch nicht sagen, dass die kanonische Bedeutsamkeit derselben in dem Sinne, wie wir dieselbe in den späteren Jahrhunderten bis auf unsere Zeit beobachten können, gleich von allem Anfang an in allen Kreisen durchdrang. Man muss wohl auch mit dem Umstande rechnen, dass die von Syrien ausgehenden Bestrebungen nur langsam im ganzen Umfange der muhammedanischen Theologenwelt bekannt wurden und dass dieselben vorläufig nur in individuellen Gutachten einzelner Gelehrten ihre Grundlage hatten. Es gab in der ersten Zeit immer noch selbständige Köpfe, welche sich von der Zusammenfassung der „sechs Bücher“ nicht beeinflussen liessen, welche vielmehr die in früheren Zeiten gegen die Sunan Ibn Mâga herrschenden Scrupel noch weiter nährten und die Gleichberechtigung jenes Werkes mit den übrigen Sunanwerken nicht anerkennen mochten. Diese Voraussetzung erklärt uns die Erscheinung, dass im VII. Jahrhundert Abû ʿAmr ʿOthmân ibn al-Salâh (st 643), Verfasser des isagogischen Werkes ʿUlûm al-ḥadîth,⁴ mit Ausschluss des Ibn Mâga von fünf Grundwerken redet⁵ und dass nach ihm Al-Nawawî (st 676), der das soeben erwähnte Werk des Ibn al-Salâh bearbeitete und auch in seinen anderen Werken reichlich benutzt hat, noch immer nur „fünf Bücher“ (al-kutub al-chamsa) anerkennt und die Sunan des Ibn Mâga ausdrücklich auf eine Linie mit dem Musnad Ibn Ḥanbal stellt.⁶ Auch später noch haben solche Autoritäten, welche die Sechserzahl aufrecht erhalten wollten, an Stelle des Ibn Mâga das Muwattaʿ des Mâlik oder das Musnad des Dârimî

1) Tab. Huff. VIII, nr 76 92. 100; IX, nr. 56 Al-Buchârî wal-arbaʿa oder Muslim wal-arbaʿa ibid nr 2 14. 53, Al-Kutubî I, p 209 penult. Wenn Tab Huff VIII, nr. 103. IX, nr 11 von al-aʿimmat al-chamsa die Rede ist, so ist darunter zu verstehen: Al-Buchârî + al-arbaʿa.

2) ibid. VIII, nr 61

3) ibid. nr. 77. 90. 95. 96. 99 104. 105. 114 119.

4) s. oben p 187

5) Takrîb fol 35^a. H Ch. V, p. 174 ult

6) Einleitung zu Muslim I, p 5 70, vgl Flöschner, Codd. arab etc Bibl. Senat Lipsiens p 485b unten, Loth's Catalogue of the Arab. Manusc. in the Library of the India Office p. 86a oben

gesetzt.¹ Noch im VIII. Jahrhundert, zur Zeit der Entstehung des *Mishkât al-maṣābiḥ* vom Scheich Walī al-dīn Abū ‘Abdallāh (st. 737), wird diese Ungewissheit hinsichtlich des sechsten der „sechs Bücher“ constatirt, aber der Verfasser der soeben erwähnten Compilation entscheidet dieselbe zu Gunsten des Ibn Māga,² während Ibn Chaldūn (st. 808), ohne den Ibn Māga auch nur mit Namen zu nennen, nur von „al-ummahāt al-chams“, d. h. fünf Grundwerken, spricht.³ Neuern Datums ist wohl der Versuch, der Pietät für Mālik und sein Werk dadurch Ausdruck zu geben, dass man dasselbe als siebentes neben die kanonisch anerkannten „sechs Bücher“ stellte und mit Einschluss desselben von *Al-kutub al-sab‘a al-ḥadīthijja* spricht.⁴

XIV.

Es kann nicht übersehen werden, dass die kanonische Zusammenfassung der „sechs Bücher“ das Werk des östlichen Islam war. Im Maḡrib war zur Zeit, als jene Anschauung im östlichen Islam sich ausgestaltete, bereits eine noch breitere Berücksichtigung der mittlerweile stark angewachsenen Traditionsliteratur — vgl. den nächsten Abschnitt — zur Geltung gekommen. Es ist dort am Ende des VI. Jahrhunderts von „Al-muṣannafāt al-‘ashara“, den zehn Muṣannaf-werken, wie von einem geschlossenen Kanon die Rede. Diese zehn Werke sind jene, die der dritte Almohadenfürst, Abū Jūsuf Ja‘kūb, wie uns ein Zeitgenosse dieser Begebenheit, ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākoshī, berichtet, nach Beseitigung aller abgeleiteten Fikh-werke (*furū’*) zur Grundlage einer Compilation macht, welche er zum Gesetzbuch seines Reiches erhob.⁵ Es sind dies ausser den fünf Büchern noch: (6) das *Muwatṭa’*,⁶ (7) die *Sunan* des Bazzār (st. 440), (8) das *Musnad* des Ibn Abī Shība (st. 264), (9) die *Sunan* des Dāraḳuṭnī (st. 385) und endlich (10) die *Sunan* des Bejhaḳī (st. 458). Die *Sunan* des Ibn Māga finden in dieser Zusammenfassung keine Berücksichtigung. Dass im Maḡrib die kanonische Sanctionirung von „zehn Büchern“ zur Zeit des Abū Jūsuf bereits allgemein anerkannt war, ist aus dem Umstand ersichtlich, dass der andalusische Gelehrte Abū-l-‘Abbās Ahmed ibn Ma‘add⁶ al-Tuḡībī aus Iḳlīsh

1) Bei Salisbury p. 137, Risch p. 38 oben

2) Harrington, Remarks upon the authorities of Musulman Law, in Asiatic Researches X (Calcutta 1808) p. 477 Anm.

3) Mukaddima p. 370, 8.

4) ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, ZDMG XVI, p. 666 n. 58 (vgl. ibid. n. 50 *al-kutub al-sitta wa-Muwatṭa’ Mālik*). Auch der moderne muhammedanische Schriftsteller Al-Baḡamaṭī fasst *al-usūl al-sab‘a* in diesem Sinne zusammen. *Masā-nid* p. 14

5) History of the Almohades ed. Dozy, 2. Aufl., p. 202

6) Bei Jāḳūt I, p. 339, 8 *Ma‘rūf*.

(st. ca 550) seinem Werke „die berühmten Sammlungen, d. i. zehn Bücher“ zu Grunde gelegt hatte; an Stelle des Bejhaḳī begegnen wir jedoch bei ihm dem Traditionswerk des ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz al-Baḡawī.¹

Aber auch im Maṣṣṭḥāq blieb man nach dem VII. Jahrhundert beim Sechserkanon nicht stehen. Als Hauptwerke des Ḥadīth wurden wohl die „sechs Bücher“ bald allgemein anerkannt, aber man hätte es bei der Pietät für die ‘Ulamā’ al-umma als Ungerechtigkeit betrachtet, den alten Musnad’s, welche bisher völlig leer ausgegangen waren, nicht wenigstens einen Theil der Ehre zu erweisen, deren man die Muṣannaḑāt des III. Jahrhunderts für würdig hielt. Während jedoch im Maḡrib der Zehnerkanon seine Entstehung dem Streben verdankt, für die praktische Gesetzkunde die besten Quellen und Grundlagen festzusetzen, ist die Zehnersammlung im Osten bloss das Resultat des Bestrebens, die geachteten Autoritäten der Vergangenheit, auf deren Werke eben auch aus praktischen Gründen innerhalb der „Sitta“ keine Rücksicht genommen werden konnte, mindestens literarisch zu rehabilitiren. Deshalb hat auch dieser Zehnerkanon im Osten keine feste Autorität erlangt, so wie ihm dies im Westen unter officieller Bevormundung gelungen war, und auch die Auswahl der „zehn Werke“ ist nicht unabänderlich festgesetzt, vielmehr ist dieselbe der subjectiven Neigung anheimgestellt. Wir begegnen ihnen hier nicht früher als im VIII. Jahrhundert. Da verfasste der Traditionsgelehrte Shams al-dīn al-Ḥusejnī aus Damaskus (st. 765) ein Buch unter dem Titel „Al-taḑkīra fī riḡāl al-‘ashara“; darin sollten alle in den Isnāden der „zehn Bücher“ vorkommenden Gewährsmänner behandelt werden, so wie sich die traditionswissenschaftliche Literatur in früheren Zeiten mit der Behandlung der „Riḡāl“ der beiden Saḥīḥe, später mit den „Riḡāl al-kutub al-sitta“² beschäftigt hatte. Die zehn Bücher sind hier ganz willkürlich ausgewählt, in die Reihe derselben gehören ausser den sechs Büchern noch. (7) das Muwaṭṭa’, (8) Al-Musnad (vielleicht das des Aḥmed b. Ḥanbal?), (9) das Musnad des Shāfi‘ī, (10) das des Abū Ḥanifa.³ Der bekannte Ibn Haḡar al-‘Asḳalānī fasst gleichfalls „zehn Bücher“ in einem seiner Werke zusammen, nämlich „Aṭṭarāf al-kutub al-‘ashara wal-musnad al-ḥanbalī“;⁴ unter Aṭṭarāf versteht man Anfang und Ende der Isnāde, den „Genossen“, auf welchen eine Tradition zurückgeführt wird und den jüngsten Gewährsmann, der dieselbe in Verkehr bringt. Da nun

1) Catalog Codic Lugd Batav. 2 Aufl., I, p. 211 = 1. Aufl., IV, p. 76, vgl. noch p. 101, Ahlwardt, Berliner Catalog II, p. 123 nr 1298.

2) Tab Huff XXI, nr 9 Al-Dahabī

3) ibid. XXII, nr 8 Unverständlich ist die Zusammenstellung (der sechs Bücher?) ibid XXIV, nr. 10.

4) ibid XXIV, nr. 12.

hier von „zehn Büchern und dem Musnad des Ibn Ḥanbal“ die Rede ist, nicht aber von elf Büchern, so ist vorzusetzen, dass man unter den Zehn eine in gewissem Sinne zusammengehörende Reihe von Ḥadithwerken zu verstehen hat.

XV.

Die Blütezeit der Literatur des Islam war von sehr kurzer Dauer. So unglaublich rasch, wie sich diese Literatur aus ihren Anfängen herausentwickelte und in allen Zweigen zu staunenswerther Blüte sich entfaltete, so rasch verfällt auch ihr frisches unmittelbares Wesen, um trockener geistloser Compilation den Platz zu räumen; einige grosse Schriftsteller, welche als Ausnahmen hervorragen, beleuchten um so greller den allgemeinen Stand der geistigen Production. Im V. Jahrhundert des Islam weist die Literatur, besonders auf religiösem Gebiete — Al-Ġazālī ist hier der letzte Schriftsteller mit selbständigen Ideen — bereits wenig originelle Conceptionen, kaum noch selbständige Gesichtspunkte auf; das Compiliren, das Verfassen von Commentaren und Glossen ist in vollem Schwunge. Aus mehreren älteren Büchern wird ein neues zusammengearbeitet oder aus einem grossen Werke wird eine Epitome ausgezogen (*muchtaṣar*): dies kennzeichnet mit wenigen Ausnahmen die literarische Thätigkeit der folgenden Zeit.

Wenn ein arabischer Kritiker das X. Jahrhundert als den Zeitpunkt ansetzt, in welchem es kaum mehr Verfasser, sondern nur noch „Copisten“ giebt,¹ so ist er gegen das vorangegangene halbe Jahrtausend viel zu nachsichtig. Schon Al-Muḥaddasī (IV. Jahrhundert) ist in der Lage, die Klage auszusprechen, dass einige seiner Vorgänger nur Compiler waren, und sich selbst gleichsam als rühmliche Ausnahme von der gangbaren Richtung des literarischen Wesens hinstellen, indem er es als bezeichnende Eigenschaft seines Werkes erwähnt, dass er nur Neues und bisher Unerhörtes bietet.² Das Compiliren nimmt nun stufenweise überhand, es macht bis zu Al-Suyūṭī (st. 911), der den Höhepunkt der neuern muhammedanischen Literatur bezeichnet,³ die verschiedensten Stadien durch, und diese Entwicke-

1) Omai b. Mejmūn al-Maġribī, ZDMG XXVIII, p. 318.

2) Al-Muḥaddasī ed. de Goeje p. 241.

3) Al-Sachāwī (bei Meursinge, Tab al-mufasssīrīn p. 22, 10) hat das plagatorische Wesen dieses Schriftstellers — dessen Compilationen wir jedoch dafür dankbar sein müssen, dass in denselben viele Ueberreste verlorenen und seltener Bücher aufbewahrt sind — richtig charakterisirt. Dennoch ist es gerade Al-Suyūṭī, der eine Makame schrieb über „den Unterschied zwischen Verfasser und Plagiator“ (Catalog Codicum arabicorum Bibl. Lugd. Batav. 2 Aufl. I, p. 237). In der lithographischen Ausgabe der Suyūṭī'schen Makamen (ohne Ort 1275) findet sich dieselbe nicht.

lung weist ein stetiges Abnehmen origineller Productivität, ein Zunehmen der flachsten Art der Büchermacherei auf, die man von Plagiaten kaum mehr unterscheiden kann. Schon ein relativ älterer Schriftsteller, Al-Ḥuṣṣrī (V. Jahrhundert), ist eine wahre literarische Elster und bekennt sich zu dem Grundsatz: „Im Zusammenstellen meines Buches kommt mir nicht mehr Ruhm zu, als die schöne Auswahl, die Auswahl des Menschen ist ein Stück seines Geistes.“¹ Im X. Jahrhundert charakterisirt ein historischer Schriftsteller die literarischen Verhältnisse seiner Zeit mit den Worten: „Das Verfassen ist in unserer Zeit nichts anderes, als das Sammeln dessen, was zerstreut zu finden und das Zusammenleimen dessen, was zerbröckelt ist.“² Es kam im Laufe des literarischen Verfalles so weit, dass man das lose Aneinanderreihen von Lesefrüchten, selbst ohne leitende Gesichtspunkte — wie wir dies z. B. in den Kullijāt des Abū-l-Bakā', oder im Saffinat al-Rāḡib (Būlāk 1253) vor Augen haben — bereits Literatur nannte, und man rühmte den Sammler desto überschwänglicher, je mehr Bände er mit seinen Collectaneen anfüllte. Die Collectaneen von Bahā' al-dīn al-Āmilī — an welchen die Orientalen so viel Geschmack finden³ — werden durch frühere Arbeiten ähnlicher Art in Schatten gestellt. Der andalusische Geschichtsschreiber Abū-l-Ḥasan b. Sa'īd, der den Lesern des Makkarī wohl bekannt ist, verfasste unter dem Namen Marzama⁴ ein Collectaneenwerk voller schönwissenschaftlicher und historischer Notizen, dessen Umfang als eine Kameelladung angegeben wird.⁵

Die orientalischen Schriftsteller hatten in Bezug auf literarisches Eigenthum stets ein werthes Gewissen. Auf einem Plagiatorenindex würden sich sehr bedeutende Namen zusammenfinden. Schon in alterer Zeit beginnt dies Unwesen in der muhammedanischen Literatur.⁶ Wie freibeuterisch z. B. bereits Al-Tha'alibī (st 430) vorging, haben wir Gelegenheit gehabt anderswo weitläufiger nachzuweisen.⁷ Im VII. Jahrhundert schreibt 'Imād al-dīn ibn

1) Zahr al-ādāb I, p. 4 2) Ibn Zuhejja, Chron. Mekk. II, p. 328 penult

3) Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a p. 27.

4) Bündel Aehnliche Titel heben die Collectaneenmacher ihren Sammlungen zu geben. Bahā' al-dīn nennt eines seiner Bücher „Futtersack“ (mihlāt).

5) Al-Makkarī I, p. 640. Eine Collectaneearbeit dieser Art von geradezu fabelhaftem Umfange erwähnt Tāsh kopruzade in seiner osmanischen Gelehrten-geschichte Al-Shakā'ik al-Nomānija (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, H. O. n. 122) I, fol. 105^a. Der Verf. ist Mawlānā Mu'ayyad zāde, Anfang des X. Jahrhunderts.

6) Al-Mas'ūdī beschuldigt den Ibn Kutejba, den Inhalt des Werkes Al-achbā' al-tiwāl (ed. Gurgass) sich angeeignet und als sein eigenes Werk ausgegeben zu haben. H. Ch. II, p. 105.

7) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern III (1873) p. 29 ff.

al-Athîr den historischen Commentar des Ibn Badrûn einfach ab und eignet sich das Werk ohne viel Scrupel zu, ohne den wirklichen Verfasser auch nur anzudeuten.¹ Ohne sich viel zu bedenken, plagirte im VIII. Jahrhundert 'Omar b. al-Mulakkin, von dem ein Biograph meldet, dass der grösste Theil seiner 300 Werke Diebstahl aus den Werken anderer Autoren sei.² Dass der berühmte Al-Makrizî in dieser Beziehung nicht viel Scrupel hatte, erfahren wir mit Bezug auf sein grosses historisches Werk aus der Biographie des Sachâwî, der ihn beschuldigt, sich das Werk eines Vorgängers (Al-Auhadî) einfach angeeignet zu haben,³ und diese Beschuldigung gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn wir wissen, dass derselbe Al-Makrizî auch den Ibn Ḥazm wörtlich abgeschrieben hat, ohne ihn auch nur einmal zu nennen.⁴

Auch die Traditionswissenschaft hatte mit ihren ersten Klassikern ihre Blüthezeit zurückgelegt. Mit dem Abschluss jener Literatur, die wir soeben als die kanonische dargestellt haben, beginnt schrankenloses Compiliren um sich zu greifen. Zwar konnte die Ḥadîthliteratur ihrer Natur und Anlage nach auch in ihrer klassischen Epoche im Grunde genommen nichts anderes als die Frucht compilirender, zusammentragender Thatigkeit sein. Aber es ist aus dem Bisherigen ersichtlich gewesen, dass sich die Selbständigkeit der klassischen Sammler in der Bethatigung selbständiger Gesichtspunkte der Sammelthätigkeit und in kritischer Abwägung, theils auch in praktischer Verwerthung und Bearbeitung des Gesammelten offenbart, und um so mehr hervortritt, als wir den Anfängen dieser Literatur näher kommen. Schon in den jüngeren Theilen der „sechs Bücher“ begegnen wir dem Verfall der literarischen Kraft, welche fortan seit dem V. Jahrhundert vollends in compilerischen Uebungen versumpft.⁵

Dies eine muss aber hervorgehoben werden, dass auch die späteren literarischen Vertreter der Traditionswissenschaft mit ihren Compilationen bestimmte Zwecke verfolgten und dieselben mit der Absicht anlegten, dem

1) Dozy, *Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun*, Einleitung p 31.

2) Al-Sachâwî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt nr. 133, fol 117^a).

3) Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte* I, p XII

4) Zâhirîten p 202.

5) Das letzte der originellen Ḥadîthwerke, welches auch späterhin — wenn auch nicht gar zu häufig — Gegenstand des Studiums und der Bearbeitung gebildet hat, ist das Sahîh des Ibn Hibbân (st 354), wegen seiner gekunstelten, detaillirenden Disposition unter dem Namen Al-takûsîm wal-anwâ' bekannt; eine von Ibn Ḥaġar glossirte Handschrift einer spätern Bearbeitung dieses Werkes ist im British Museum vorhanden, Katalog p 709^b nr. 1570, ein Fragment bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p 106 nr. 1268 (vgl. p. 123^a oben). Im Asnîd al-muhaddithîn findet man eine nähere Beschreibung der Disposition dieses Ḥadîth-werkes.

Studium des Ḥadīth durch praktische Momente nützlich zu werden. Diesen Zweck streben sie nach mehreren Richtungen an. Erstens verfolgen sie die Tendenz, die kanonischen Werke zusammenzuarbeiten, und zwar entweder nur die beiden Ṣaḥīḥe (Ġamʿ bejn al-ṣaḥīḥejn), wie z. B. die beiden andalusischen Theologen Al-Ḥumejdī aus Majorca (st. 488) und Ibn al-Charraṭ aus Sevilla (st. 582),¹ oder sie erstrecken dies Werk der Zusammenarbeitung auf das ganze Gebiet der sechs kanonischen Bücher, zu welchen hin und wieder noch das eine oder das andere angesehene Werk (Musnad Aḥmed oder Al-Dārimī) hinzukommt. Je weiter die Entwicklung der Literatur vorwärtsschreitet, auf desto grössere Materialien werden diese Compilationen ausgedehnt. Im VIII. Jahrhundert legt ʿAlā al-dīn al-Shejḥī aus Bagdād (st. 741) ausser den sechs Büchern noch das Musnad Aḥmed, Al-Muwattaʿ und Al-Dāraḳutnī seiner Sammelarbeit (Maḥbūl al-manḥūl) zu Grunde² und im IX. Jahrhundert dehnt Al-Suyūṭī dies Gebiet noch weiter aus, indem er in seinem „Ġamʿ al-ġawāmiʿ“ eine Compilation aller vorhandenen Sammlungen unter neue Gesichtspunkte bringt.³ Durch das Erfinden neuer, wenn auch ganz nebensächlicher Eintheilungsmomente pflegte der grosse Compiler seinen Werken den Reiz der Neuheit zu verleihen. Mit einem gewissen kritischen System ist Abū Muḥammed al-Ḥusejn b. Maṣʿūd al-Baġawī (st. ca. 510) in seinem Maṣābiḥ al-sunna vorgegangen. Er liefert eine aus sieben Grundwerken compilirte Sammlung, deren Materialien er nach einem festen Principe schichtet, insofern er innerhalb jeden Kapitels die aus den beiden Ṣaḥīḥen compilirten Stellen als ṣaḥīḥ, d. i. völlig gesunde Ḥadīthe, voraussendend, denselben dann eine Reihe von ḥasan, d. h. „schönen“ — so nennt er die aus den Sunanwerken übernommenen Ḥadīthe — folgen lässt, um dann hin und wieder noch als ġarīb (seltsame) oder gar als ḍāʿif ganz unsichere Traditionen anzuschliessen. In diesem Schichtungswerk war ihm Al-Tirmidī vorausgegangen, welcher zu allererst die „schönen“ Ḥadīthe unterschied.⁴ Bei Al-Baġawī sind jedoch die verschieden qualificirten Aussprüche nach dem Grade der Beglaubigung übersichtlich geordnet und demzufolge hat sich auch dies Werk, namentlich in seiner durch Wālī al-dīn al-Tabrīzī im VIII. Jahrhundert veranstalteten Bearbeitung (Miṣḥakāt al-maṣābiḥ), seiner umfassenden Fülle und praktischen

1) vgl. Kairoer Katalog I, p. 214. British Museum nr. 1563 p. 705*.

2) Kairoer Katalog I, p. 316

3) H. Ch. II, p. 614, vgl. über die beiden grossen Sammelwerke des S. („Ġamʿ al-ġawāmiʿ“ und „Al-Ġāmʿ al-ṣaġīr“) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 155 m. 1351, p. 157 m. 1353.

4) oben p. 252. Was in seiner Vorlage als ġarīb bezeichnet ist, das hat Baġ. als solches aufgenommen, z. B. die Vogeltradition (oben p. 116), II, p. 200, 1

Brauchbarkeit wegen bis in die allerneueste Zeit bei dem muhammedanischen Volke einer überaus günstigen Aufnahme und Verbreitung erfreut. Es ersetzt dem muhammedanischen Manne, namentlich dem Halbgelehrten, alle übrigen älteren Sammlungen, aus denen es selbst zusammengetragen ist, vermeidet allen lästigen Isnād-pomp und ist — wie der Verfasser selbst in seiner Vorrede eingesteht — nicht so sehr auf gelehrte Pedanterie angelegt, als für die Erbauung berechnet. „Ich habe diese Ḥadīthe gesammelt für diejenigen, welche sich dem Gottesdienst hingeben, damit ihnen dies Werk neben dem Gottesbuche einen Antheil an den Sunan verleihe und ihnen zur Unterstützung diene in ihrer Absicht, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen.“ Obwohl ein jedes gesetzliches Kapitel des Ḥadīth vertreten ist, bemerkt man doch leicht das Ueberwiegen der ethischen und erbaulichen Theile.

Ein zweites Motiv, welches bei den späteren Sammlern vorherrscht, ist das Bestreben, ihre Zusammenstellungen auf einen bestimmten, inhaltlich abgegrenzten Kreis der in den Traditionsbüchern gesammelten Aḥādīth zu beschränken. Vom Gesichtspunkte des ethischen Verhaltens werden die Ḥadīthe in Werken unter dem Titel *Al-targīb wal-tarhīb* gesammelt, wie deren eines der nisābūrische Theologe *Al-Bejhakī* (st. 458), oder später *Zakī al-dīn al-Mundirī* (st. 656), ohne sich darin ausschliesslich auf moralische Sätze zu beschränken, anlegte;¹ andere legen Gewicht auf die gesetzlichen Traditionen. Der berühmte *Ibn Tejmiya* (st. 652) hob die *Aḥādīth al-ahkām* aus den sechs Büchern und dem *Musnad Aḥmed* heraus,² und darin waren ihm der Andalusier *Ibn al-Charrāt al-Azdī* (vgl. oben p. 262) und sein hanbalitischer Gesinnungsgenosse *Al-Ġammāʿilī* (p. 263) vorangegangen.³

Als drittes Motiv wäre das rein formale Streben zu erwähnen, die wichtigsten Ḥadīthe in ein leicht zugängliches Compendium derart zusammenzufassen, dass ein jeder Ausspruch leicht aufzufinden sei. Dies Streben führte, wie es scheint vom V. Jahrhundert an, zur alphabetischen Anordnung der Aussprüche,⁴ ob nun nach den Namen der Gewährsmänner oder nach den Anfangsworten des Ausspruches selbst.⁵ Damit sind aber die verschiedenen Gesichtspunkte bei weitem nicht erschöpft, unter welchen die Traditionsgelehrten der späteren muhammedanischen Generationen an die

1) Hschī. des Brit. Museum p. 720*. Ahlwardt II, p. 141 nr. 1328 ff., vgl. das Sammelwerk des Nawawī ibid. p. 145 nr. 1334. 2) vgl. oben p. 263.

3) Kairoer Katalog I, p. 249. 254. 261. 318. Ahlwardt II, p. 126 nr. 1304 ff.

4) z. B. der Cod. Warner nr. 355 der Leid. Biblioth., Katalog IV, p. 65—74. Die Hschī. nr. 1575 des British Museum, Katalog p. 713*, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 111 nr. 1278, p. 123 nr. 1298. Solche Werke sind auch die in Bull's *Catalogue périodique* nr. 345. 450 aufgeführten.

5) Auch *Al-Sujūfī* befolgte die alphabetische Anordnung.

wiederholte Durcharbeitung der grossen Ḥadīthmaterialien gingen. Manche dieser neuen Sammlungen hatten, wie dies zum Theil auch von den bisher erwähnten Compilationen gilt, die allgemeine Tendenz, das Gebiet der Traditionen zu erweitern und Aussprüche, welche in früheren Zeiten von einer strengern Traditionsschule als unecht oder nicht genügend beglaubigt verworfen wurden, für die Religionsquellen zu revindiciren. Am wenigsten hat man in dieser Richtung auf dem gesetzlichen Gebiete Erweiterungen vornehmen können; am weitherzigsten ging man, hierin alten Anschauungen folgend,¹ auf dem Gebiete der paränetischen und legendarischen Traditionen vor. Da hat man beträchtliche Massen eingeschmuggelt, die in den Zeiten der sechs Bücher verworfen wurden oder zum Theil noch gar nicht vorhanden waren. Es schwand der Sinn für die Ausmerzung von handgreiflichen Fälschungen früherer und späterer Zeiten, und strengere Eiferer, wie Al-Chatīb al-Baġdādī (st. 463) und der eifrigste Verfolger der Unterschreibungen, Ibn al-Ġauzī (st. 597), der eine grosse Reihe von Büchern über Mauḏūʿāt und Mudallisīn verfasste, waren Prediger in der Wüste. Eine ganze Reihe von Gegenschriften² sollte die castigirenden Bestrebungen des unnachsichtigen Ibn al-Ġauzī abzuschwächen berufen sein, und das Publicum war sehr empfänglich für die Rettung jeder Art von verpönten Ḥadīthen, die nun wieder zu Ehren kommen sollten.

Die Gesinnung der frommen Muhammedaner dieser Zeiten in Bezug auf die Verwerfung von Traditionen wird aus einigen Zeichen ersichtlich. Im IV. Jahrhundert verfasste ʿAbd al-Raḥmān b. Idrīs al-Rāzī (st. 327) sein Werk *Al-ġarḥ wal-taʿdīl*, welches sich mit der Abwägung der kritischen Einwendungen gegen verdächtige Traditionsautoritäten und Traditionsaussprüche beschäftigt. Dasselbe ist in der Kairoer Bibliothek in sechs Bänden, sowie in einzelnen unvollständigen Exemplaren vorhanden.³ Einst trat ein frommer Genosse in das Auditorium des Verfassers, als er eben mit dem Vortrag seines Werkes beschäftigt war. „Was liest du hier vor?“ so fragte der Gast, Jūsuf b. al-Ḥusejn al-Rāzī, den vortragenden Lehrer. „Es hat den Titel: ‘Al-ġarḥ wal-taʿdīl’“ antwortete dieser. „Und was bedeutet dieser Titel?“ „Ich untersuche“, antwortete der Verfasser, „die Umstände der Gelehrten, wer von ihnen als glaubwürdig gelten kann und wer nicht“. „Schämst du dich nicht vor Allāh — so erwidert nun Jūsuf — dass du Leute, welche seit hundert und zweihundert Jahren ins Paradies aufgenommen sind, nun verläumddest?“ Da weinte ʿAbd al-Raḥmān und sagte: „O, Abū Jaʿkūb, hätte diese Rede mein Ohr berührt, bevor ich an die Abfassung

1) s. oben p. 153 ff.

2) vgl. H. Ch. VI, p. 264 über die Streitschriften gegen die Kritik des Ibn al-Ġauzī

3) Kairoer Katalog I, p. 124

ging, fürwahr, ich hätte es nimmer geschrieben“. Das Buch entfiel seiner Hand und er gerieth in solche Bewegung und Aufregung, dass er die Vorlesung nicht fortsetzen konnte.¹ So fühlten sich selbst kritische Köpfe in Augenblicken, da sie die Pietät für den Bestand des Ueberlieferten überwältigte. Diese Nachricht bietet uns die actuelle Illustration zu dem Berichte Al-Tirmidî's, dass es Leute gebe, welche die kritische Abwägung der Glaubwürdigkeit der Riğâl tadeln.²

Unter solchen Gesichtspunkten gingen die späteren Traditionsgelehrten an die Restitution dessen, was die frühere strengere Forschung aus dem Materiale der Tradition hinauscastigirt hatte. Dies Bestreben wurde bald nach der allgemeinen Verbreitung der Şaḥīḥe bethätigt. Al-Ḥākim aus Nisabūr (st. 405), „der grosse Ḥāfiẓ, der Imām der Traditionsvermittler“ — so nennt ihn Al-Dahabī — verfasste ein Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥajn; in diesem Werke wollte er das Recht verschiedener Traditionen den beiden Şaḥīḥen gegenüber verteidigen, namentlich den Nachweis führen, dass die beiden Schejche viele Ḥadīthe, die nach ihren eigenen Shurūṭ als vollgültig betrachtet werden müssten, ungerechterweise unterdrückten. Er stärkte sich mit Zemzemwasser, um durch die Segnung dieses heiligen Trankes in seiner frommen Absicht gekräftigt zu werden.³ Welcher Art nun die Traditionen sind, die er als ungerechterweise verstossene wieder in Schutz nimmt, können folgende Beispiele zeigen. Da finden wir die alberne Fabel von der Begegnung des Propheten Iļās (der als dreihundert dirāʿ hoch geschildert wird) mit Muhammed und seinem Genossen Anas b. Mālik; der alttestamentliche Gottesmann umarmt den Propheten des Islam, unterredet sich mit ihm und sie geniessen ein gemeinsames Mahl an einem Tisch, der sich für sie vom Himmel herablässt. Nach dieser Begegnung entschwindet Elias auf einer Wolke gen Himmel. Al-Ḥākim setzt dieser Mittheilung die Bemerkung hinzu, dass dieselbe „ṣaḥīḥ“ sei, d. h. den Stempel unleugbarer Echtheit an sich trage.

1) Abū-l-Maḥāsīn II, p. 286.

2) Al-Tirmidī II, p. 332 unten.

3) Tab. Huff. XIII, nr. 32. Dem Glauben an die heilsame Wirkung des Zemzemwassers für gelehrte Unternehmungen begegnen wir in den Biographien öfters. Den in dieser Studie oft erwähnte Chatīb Bağdādī trank vom weihevollen Wasser mit der Intention, des Segens theilhaftig zu werden, dass er neben dem heil. Bishr al-ḥāfi begraben werde, ferner, dass sein Geschichtswerk in der Moschee von Bağdād vorgelesen werde und er selbst in der Mansūr-moschee Vorträge halten könne (Ibn al-Mulakkin, Leid Hschr. Warner nr. 532 fol. 36^a). Der bekannte Vielschreiber Ibn Ḥağar trank es zu dem Zwecke, dass er eben so gelehrt werde, wie Al-Dahabī (Tab. Huff. XXIV, nr. 12). Abū Bekr ibn al-ʿArabī hat über den Erfolg dieses Zemzem-trankes eine bezeichnende Mittheilung Al-Makkarī I. p. 487. Tinte mit Zemzemwasser, Ibn Bashkuwāl p. 501 m. 111.

Es gereicht der Freisinnigkeit der muhammedanischen Gelehrten zur Ehre, dass die Verbreitung einer Legende, die für ihre Echtheit eine Autorität, wie die des Ḥākim aus Nisābūr aufweist, von Shams al-dīn al-Dahabī (st. 748) entschieden zurückgewiesen wird. Dieser Dahabī hat im VIII Jahrhundert die Pfade jener, die in früheren Zeiten die Duʿafāʾ, d. h. die unzuverlässigen Traditionsautoritäten, nachwiesen, betreten. Unter anderen verfasste er ein Buch unter dem Titel *Al-mizān fi-l-duʿafāʾ*¹ In diesem Buche wagt er folgende Bemerkung gegen die eben berührte Fabel: „Hat sich denn Al-Ḥākim nicht vor Allāh gescheut, indem er eine solche Nachricht mit dem Stempel der Echtheit versah?“ Derselbe Gelehrte verfasste auch ein Compendium des Mustadrak mit widerlegenden Glossen zu demselben. Hier begleitet er die in Rede stehende Stelle mit folgenden Worten: „Fürwahr, dies ist unterschoben, möge Allāh hässlich machen den, der es erlogen hat; nie hätte ich geahnt und nicht hätte ich es für möglich gehalten, dass Al-Ḥākim die Stufe der Unwissenheit erstiegen, um solches Zeug für echt zu erklären.“² Unter den von den Sahīḥen ausgeschlossenen Traditionen, welche Al-Ḥākim wieder herstellt, findet sich auch die Maḥdī-tradition, in welcher eine genaue Personalbeschreibung dieses Erlösers geliefert wird; der Verfasser des Mustadrak findet, dass das Isnād dieses Ḥadīth dem Sharṭ des Muslim vollkommen entspreche.³ Auch das Ḥadīth al-ṭayr (s. oben p. 116) hat Al-Ḥākim in sein Mustadrak aufgenommen — shīʿitische Neigungen waren ihm nicht fremd — und wie der orthodoxe Theologe darüber dachte, ersehen wir aus folgender Bemerkung desselben Dahabī: „Lange Zeit war ich der Meinung, dass Al-Ḥākim nicht den Muth haben werde, die ‘Vogeltradition’ in sein Mustadrak aufzunehmen; als ich aber dies Buch studirte, da erfuhr ich wahrhaften Schrecken ob der in diesem Buche aufgehäuften apokryphen Traditionen.“⁴ — Ein anderes Specimen der Rettungsversuche des Ḥākim bietet auch die Thatsache, dass er das den „Gelehrten von Medīna“ — Mālik b. Anas — preisende Ḥadīth,⁵ als den Shurūṭ des Muslim völlig entsprechend, für die Ṣaḥīḥ-traditionen in Anspruch nahm.⁶

1) Tab Huff XXI, nr 9

2) Beide Stellen bei Al-Damīrī (s. v. al-ḥūt) I, p 336 oben.

3) Bei Ibn Chaldūn, Mukaddīma p 263, 10

4) Al-Damīrī (s. v. al-nuḥūm) II, p 400

5) s. oben p 150.

6) Al-Damīrī (s. v. al-matṭa) II, p 382

Die Heiligenverehrung im Islam.

I

Wie jedes aus einem geschichtlichen Entwicklungsverlauf hervorgegangene und durch mannigfache Berührungen beeinflusste Religionsgebilde, ist auch der Islam im Zeitalter seiner Reife nicht das reine Product der innern Ausbildung seines ureigenen Begriffes. Er stellt sich uns vielmehr als das gemeinsame Resultat mehrerer, vornehmlich aber zweier Factoren dar: zunächst der Fortbildung der ihm eigenthümlichen, grundlegenden Begriffe, sodann aber der Einwirkung von vorgefundenen alten Vorstellungen, die er zwar äusserlich siegreich bekämpft und verdrängt, aber in Wahrheit unwillkürlich umgebildet und seinem eigenen Wesen assimiliert hat.

Im Laufe dieses Entwicklungsprocesses hat auch der Islam unter dem bestimmenden Einfluss der ererbten Triebe der Bekenner auf vielen Gebieten jene Lanie verlassen müssen, die ihm für seinen Glaubensinhalt und für seine praktische Bethätigung am Beginne seiner Laufbahn vorgezeichnet war. Auf keinem andern Gebiete hat sich die ursprüngliche Lehre des Islam dem Bedürfniss der Bekenner, welche nur zum geringsten Theile sich aus Arabern zusammensetzten, in so grossem Maasse sich untergeordnet, als auf dem, welches den Gegenstand der folgenden Abhandlung bildet: auf dem Gebiete der Heiligenverehrung.

Eine starre Scheidewand trennt im alten Islam die unendliche, unnahbare Gottheit vom schwachen, endlichen Menschengeschlecht. Die hilflose Creatur hat sehndend emporzublicken in die grenzenlose Höhe, zum Reiche des Unendlichen und des Schicksals, das ihr unerreichbar ist. Keine menschliche Vollkommenheit hat Antheil an dem Reiche der unendlichen Vollkommenheit; keine übernatürliche Gabe des einzelnen bevorzugten Menschen vermittelt zwischen den beiden Bereichen, welche nur das Verhältniss der Ursächlichkeit und der Abhängigkeit mit einander verbindet. Es giebt keine Creatur, welche, wenn auch nur in endlichem und bedingtem Maasse, Theil haben könnte an der Machtfülle, welche der Gottheit eigen ist; kein Geschöpf, welches wegen der vollkommenen Eigenschaften, die es auszeichnen, eines Abglanzes der Verehrung würdig wäre, die dem Göttlichen zugewendet wird; es ist kein Cultus denkbar, der etwas Anderes zum Gegenstande habe,

keine Anrufung um Hilfe, keine Zuflucht im Unglücke, als die, welche sich an Allāh wendet. Selbst der vollkommenste Mensch, den Gott auswählt, um die ganze Menschheit zu belehren, ist so schwach und so hin-fällig wie die übrigen Menschen, er ist sterblich wie sie, voller Leiden-schaft wie sie; er kann den Gang der Natur nicht beeinflussen, er übt kein Wunder und weiss nichts Geheimes, — denn nur Gott vermag dies — und nur das Gotteswort, das aus seinem Munde tönt, ist von unerreich-barer Vollkommenheit. Er selbst ist bloss „der erste, der den Islam be-kannte“ (Sure 6: 14), „ein schönes Vorbild für alle, welche ihr Vertrauen in Gott setzen“, „eine leuchtende Fackel“ für sie (Sure 33: 21. 45); auch den Titel eines „Vaters der Rechtgläubigen“ lehnt er ab, er ist der Gesandte Gottes und Schluss der Propheten (ibid. v. 40). Er kennt nicht das Verborgene; er selbst verkündet dies denen, die er für seine Bewunde-rung gewinnen will: „Wusste ich das Verborgene, so würde ich mir viel vom Guten aneignen und Böses würde mich nicht berühren“ (Sure 7: 188, vgl. 6: 50). Gott offenbart auch ihm die geheimen Dinge der Zukunft nicht; er weist solche Kenntnisse entschieden zurück. „Sie werden dich fragen — sagt er — für wann die Ankunft der Stunde“ (des Gerichtes) festgesetzt ist; sage ihnen: „Die Kenntniss davon ist Gott vorbehalten . . . Sie fragen dich darüber, als hättest du Kenntniss davon Sage ihnen, die Kenntniss davon ist bei Gott“ (Sure 7: 185—186).¹ Nur Gott gebührt der Titel eines „Wissers des Verborgenen und Gegenwärtigen“ (‘ālim al-gejb wal-shahāda). Auf die Forderung, Wunder zu üben, hat Muhammed nur eine Antwort: „Gelobt ist mein Gott! Bin ich denn etwas anderes, als ein Fleischlicher, ein Gesandter“ (Sure 17: 95. 96), eine Bezeichnung, die im Koran des öftern wiederkehrt. Dieselbe Auffassung vom Amte Muhammeds und seinem Verhältniss zu anderen Menschen ist auch in den ältesten Docu-menten der muhammedanischen Gemeinde, im alten Hadīth ausgeprägt. Dass der Stifter des Islam vor anderen Propheten nicht ausgezeichnet werden will, wird oft wiederholt;² die Chaṣā’is al-nabī in ihrer altern Fassung³ haben nicht besondere Wundergaben des Propheten zum Gegenstande, son-dern Momente des gesellschaftlichen und religiösen Lebens, in Bezug auf welche gewisse Beschränkungen für ihn aufgehoben werden, oder sie betreffen Gnaden, die ihm Gott vor allen andern Menschen erwiesen. Seine persön-

1) Ob wohl hier der Einfluss von Matth. 24. 36 voranzusetzen ist?

2) B. Tafsīr nr 91 97 u a m.

3) B Ṣalāt nr. 56 funf chaṣā’is, vgl. oben p 20; später hat man dies Gebiet ausgedehnt und namentlich haben die Shi’iten darauf viel Gewicht gelegt, vgl. Querry, Droit musulman, recueil de lois concernant les Musulmans shi’ites (Paris 1871—72) I. p. 644.

liche Fähigkeit betreffen nur zwei Momente: dass er im Unterschiede von anderen Propheten nicht zu einer bestimmten Nation, sondern an die ganze Menschheit gesendet wurde, und dass nur er allein Fürsprecher für seine Gläubigen bei Gott sein könne.¹ Ausdrücklich lässt man ihn dagegen Widerspruch erheben, dass sein persönlicher Charakter so dargestellt werde, wie es die Christen mit der Person Jesu thun.² „Preiset mich nicht, wie Jesu, der Sohn der Marjam, gepriesen wurde, saget: „der Diener Gottes und sein Gesandter“, dieser Satz soll ursprünglich im Koran gestanden haben, aber später weggelassen worden sein.³ Den Anspruch, geheime Dinge zu kennen, lässt man ihn in vielen traditionellen Lehren ebenso entschieden zurückweisen, wie er dies im Koran ausgesprochen hatte,⁴ und in demselben Sinne lässt man die ‘Ā’isha sprechen: „Drei Dinge sind: wer dieselben behauptet, der hat mit Bezug auf Gott eine schwere Lüge behauptet; wer da wähnt (za‘ama, vgl. oben p 51), dass Muhammed seinen Gott gesehen habe; . . wer da wähnt, dass Muhammed etwas geheim gehalten habe, von dem, was Gott ihm geoffenbart (vgl. oben p 118) . . . und wer da wähnt, dass Muhammed wisse, was morgen sich ereignen werde“⁵ Selbst in seiner Eigenschaft als Richter lässt man Muhammed jeden Anspruch auf tiefere Erleuchtung und Einsicht ablehnen; er ist subjectiven Täuschungen in der Beurtheilung der Argumente der Parteien ebenso ausgesetzt, wie jeder andere menschliche Richter.⁶ Bekannt ist die typische Art, wie man ihn die Herausforderung, Wunder zu verrichten, die Ordnung der Natur zu verändern, Todte heraufzubeschwören mit dem Hinweis darauf zurückweisen lässt, dass alles dies nicht seine Mission sei.⁷

Die Dogmatik des Islam erhielt da einen willkommenen Gedanken;⁸ sie unterliess es nicht, denselben in ihrer Weise scholastisch zu bearbeiten. Die Thatsache der Erwählung zum Propheten — so ist sie im Stande, in Uebereinstimmung mit der ältesten Kundgebung des muhammedanischen Prophetenthums zu lehren — sei nicht eine Folge der Vollkommenheiten des betreffenden Individuums; diese Vollkommenheiten können auch nicht durch geistige Bemühung angeeignet werden, sondern die Berufung des Propheten

1) Mit besonderer Bezugnahme auf Sura 2: 256 17 81

2) B. Muhârabûn n. 17

3) Wird jedoch in der gewöhnlichen Liste solcher Stellen (vgl. Noldeke, Geschichte des Korans p 174 ff) nicht angeführt

4) B. Tafsîr nr 83 zu Sura 5: 101

5) Al-Tirmidî II, p 179

6) B. Ahkâm n. 20. 29, vgl. Mazâlim n. 16

7) Ibn Hishâm p 189, 5.

8) vgl. Al-Gazâlî, Al-munqid min al-ḍalâl, Journ asiat. 1877, I, p 47

sei lediglich ein Willküract Gottes, der sich jenem zuwendet, den Gott ausersieht, mag nun ein solches Individuum noch so wenig persönliche Vorbereitung für diesen erhabenen Beruf inne haben.¹ Der Prophet ist nicht vollkommener als andere Menschen, er ist eben nur menschlich wie sie; nur die willkürliche Gnade Gottes hat den Unwürdigen zum Dolmetsch seines Willens erwählt. Ihn an die Grenze des Göttlichen und Uebernatürlichen heranreichen, an letzteres streifen zu lassen, wäre Shirk „Zugesellung“ — dies ist der technische Ausdruck, dem man im Islam, zum mindesten theoretisch, ein überaus weites Gebiet zugewiesen hat.² — Leute, welche den monotheistischen Gedanken des Islam mit allen Consequenzen desselben in ihrer Seele nährten und verarbeiteten, haben dieser Idee die weitgehendste Ausdehnung gegeben. Im V. Jahrhundert des Islam, in welchem die Heiligenverehrung mit allen ihren Ausschweifungen das Gebiet des Islam beherrschte, lebte ein muhammedanischer Mystiker, Namens Samnūn, mit dem Beinamen Al-muhibb „der Liebende“, d. i. der in die Liebe Allāh's Versunkene. Samnūn versah einmal das Amt des Gebetrufers (mu'addin) und als er zu dieser Stelle seines Textes gelangte: „Ich bekenne, dass es keine Gottheit giebt ausser Allāh; ich bekenne, dass Muhammed der Gesandte Allāh's ist“ — von welcher Zusammenstellung man in der That sagte, dass darin Gott „den Namen des Propheten mit dem seinigen verbunden habe“³ — da sprach er die Worte: O Gott, hättest du nicht selbst die Recitirung dieser Worte anbefohlen, so würde ich deinen Namen mit dem Muhammeds nicht in einem Athemzuge nennen⁴ Solche Aeusserungen des exclusiven monotheistischen Gewissens giebt es auch aus Kreisen, welche von den pantheistischen Trieben der Mystik weit entfernt sind; an einem andern Orte sind deren mehrere zusammengetragen worden.⁵

1) Al-mawāḳif ed. Soerensen p 170.

2) vgl. ZDMG XII, p. 69. In den Lehren des Ḥadīth wird jede Art von Aberglauben, der Glaube an Omma, das Tragen von Amuletten, die Anwendung von Zaubersprüchen als „Shirk“ dargestellt Abū Dāwūd II, p 100 103, vgl. Al-Tirmidī I, p 304 II, p. 83. Al-Damīrī (s. v. al-ḥikma) II, p 374. Auch Heuchelei (rjāʿ) wird als Shirk qualificirt, Tahḍīb p 504, an einer andern Stelle wird dieselbe das „kleinere Shirk“ (al-sh. al-asḡar) genannt, Al-'Ikd III, p. 369, vgl. Ibn Māga p 296 inna jaṣīra-l-rjāʿi shirk Man lässt bereits den Lokmān in seiner Wasīya an seinen Sohn diesen vor dem Shirk warnen, Al-Tirmidī II, p. 179.

3) Chizānat al-adab I, p. 109, 24. Hassān b Thābit: waḍamma-l-ilāhu-sma-l-nabīi ilā-smūi * idā kāla fī-l-ḥamsi-l-mu'addīnu ashhadu.

4) Al-Bikāʿi fol. 15*

5) Im Aufsätze. Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans, Rev. de l'hist. relig. XVI (1887), p 157 ff. Zu den dort angeführten Beispielen fui die Vermeidung des Wortes Allāh in zusammengesetzten Eigennamen kann noch

Es ist nun sehr leicht begreiflich, dass den Muhammed nicht nur eine grossartig angelegte Gottesauffassung auf diese Verkleinerung seiner eigenen Begabung führte. Der kluge Mann konnte ja damit auch am leichtesten der Gefahr aus dem Wege gehen, durch verfehlte Wunderproben sein Prestige aufs Spiel zu setzen. Mit dem ihm eigenthümlichen Mangel an Consequenz, der sich auf diesem Gebiete bei seiner Anerkennung der älteren Prophetengeschichten bemerkbar macht, hatte er denn auf Schritt und Tritt die Wundergabe der alten Propheten mit seiner Lehre in Einklang zu bringen und dieselben zuweilen auf eine weit höhere Stufe zu erheben, als er für sich selbst in Anspruch nahm (namentlich Jesus 3: 43 ff. 5: 109—110).

Dass es innerhalb des ursprünglichen Islam keinen Raum giebt für jene Heiligenverehrung, die sich im spätern Islam in so grossem Umfange entwickelt hat, bedarf nach alledem keiner besondern Erläuterung. Polemisirt ja der Koran auch in directer Weise gegen die Heiligenverehrung in anderen Confessionen, welche ihre Aḥbār und Ruhbān als göttliche Herren (arbāb) betrachten (Sure 9: 31). Heilige Männer und Frauen, die sich durch ihr Bestreben, den Gütern der Welt zu entsagen, dem Willen Gottes zu leben, für ihn ihr Leben gerne als Märtyrer zu opfern, über den gemeinen Haufen erheben und dadurch Gegenstand der Bewunderung und Nachstrebing bilden, könnten von diesem Standpunkte aus wohl anerkannt werden; der Koran selbst erwähnt ihrer und bevorzugt sie vor allen anderen Menschen. Sie haben die ersten Stellen im Paradiese und überirdische Wonnen warten ihrer dort. Aber mächtiger als andere Menschen sind sie während ihres Erdenlebens nicht und auch nach ihrem Tode können sie an Gottes Statt nicht wirksam sein und auf übermenschliche Ehre keinen Anspruch machen. Sie sind nichts anderes als gestorbene Menschen, die ihren Lohn von Gott erhalten, „weil er an ihnen und sie an ihm Gefallen gefunden“. Aber sie erwirken die Glückseligkeit nur für sich selbst durch die Barmherzigkeit Allāh's; den Ueberlebenden können sie nichts bieten, nichts gewähren; wie alles andere ausser Gott können auch sie „nichts nützen und nichts schaden“.

Eine gewaltige Kluft besteht zwischen dieser Auffassung des alten Islam und jener Stellung, welche bald nach der Ausbreitung der neuen Religion die Heiligenverehrung und -anrufung allenthalben einnimmt. Auch innerhalb des Islam suchten die Bekenner vermittlels der Conception von Heiligen vermittelnde Instanzen zu schaffen zwischen sich selbst und der einen allgewaltigen Gottheit, dem Bedürfnisse zu genügen, welchem die

erwähnt werden 'Abdān (= 'Abdallāh), Abū-l-Maḥāsīn II, p 204. Erwähnenswerth sind jedoch aus dem II Jahrhundert die Eigennamen Lillāh und Billāh (so heissen die beiden Tochter des Dichters Abū-l-'Atāhija) Ag III, p 170, 4

Götter und Herren ihrer alten, nunmehr durch den Islam besieigten Traditionen dienten. Auch hier gilt, was Karl Hase von dem Heiligendienst im allgemeinen bemerkt, dass er „innerhalb einer monotheistischen Religion ein polytheistisches Bedürfniss erfüllt, den ungeheuren Abstand zwischen dem Menschen und der Gottheit auszufüllen und dass er noch auf dem Boden der alten Gotterwelt entstanden ist“¹

Die Möglichkeit der Ausstattung von Menschen mit übernatürlichen, an der göttlichen Machtfülle theilhabenden Eigenschaften war jedoch erst durch die völlige Umwandlung der im Islam gelehrtten Auffassung vom Propheten gegeben. Neben einem Propheten, wie sich Muhammed bei seinen Landsleuten einführte, wäre die Herausbildung der Vorstellung von übernatürlich begabten Menschen nicht möglich gewesen. Musste ja der Prophet immer noch höher stehen, als der ganze Hofstaat von Aulijā², dessen Oberhaupt zu sein er ja im Rahmen des Heiligencultus berufen war! Und in der That war die Geistesrichtung der Leute, die sich dem Islam zuwandten, der Ausdehnung des Attributs übernatürlicher Kraft und Fähigkeit auf ausgewählte Menschen günstig. Schon die arabischen Zeitgenossen des Propheten, Freunde ebenso wie Feinde, hatten kein Verständniss für einen Gottgesandten, der es den Menschen an übernatürlicher Macht und geheimen Kenntnissen nicht zuvorthun sollte. „Was ist's — so sagten sie — mit diesem Gesandten? Er isst Speisen, wandelt auf den Strassen! Möchte doch ein Engel mit ihm sein, mit welchem er ein Moralprediger wäre, oder würde ihm ein (geheimer) Schatz zugeworfen, oder besasse er einen (Wunder-)Garten, von dessen Ertrag er genösse“ (25: 8. 9) Sie mochten ihm nicht glauben, bis dass er aus der Erde Quellen hervorsprudeln oder den Himmel sich verfinstern liesse, ein goldenes Haus besasse, vor ihren Augen ein Buch vom Himmel erhielt. „Behüte Gott — so setzt er allem dem entgegen —, bin ich denn etwas anderes als ein Fleischlicher, ein Gesandter?“ Es hat die Menschen zurückgehalten, zu glauben, nachdem ihnen die rechte Leitung gekommen war, dass sie sagten: Hat Gott einen Fleischlichen als Gesandten geschickt? (17: 92—96)

Ebenso wie seine Feinde von ihm übernatürliche Wirkungen, Wunderthaten, transcendentales Wissen fordern (2: 112, 6: 109. 124, 7: 187—88, 10: 21, 13: 8. 27, 20: 133, 21. 5, 29: 49 u. a. m.),² so eignen ihm seine

1) Handbuch der protestantischen Polemik, 1. Ausgabe p. 326.

2) Entsprechend dem Vorgange Muhammeds, die Widersacher der alten Propheten dieselben Einwendungen vorbringen zu lassen, welche die Kureysiten ihm selbst entgegenstellten (vgl. Th I, p. 10), wird dies Argument auch den Gegnern des Moses in den Mund gelegt, 9. 129. Solche Stellen sind, freilich recht oberflächlich und mangelhaft gesammelt in dem polemischen Buche des Abbé F. Bourgade. La clef du Coran (Paris 1852) p. 26—40

Freunde, ungeachtet seiner unverdrossenen Zuruckweisung solcher Begabung, die Kenntniss verborgener Dinge zu.

„Ich weiss das Wissen des Heute und des Gestern, aber ich bin blind für das Wissen dessen, was morgen geschehen wird“ —

dies konnte man von einem gewöhnlichen Dichter¹ recht gerne glauben; vom Propheten mochte man solche Beschränktheit nicht voraussetzen. Wie sollte denn der Prophet nicht mindestens mit den Gaben ausgerüstet sein, deren sich Weise, Wahrsager und Kähine² unter den heidnischen Arabern seiner Zeit rühmen konnten?³ Sein eigener Protest nützte ihm wenig. Die Araber, die seiner Sache ergeben waren, verbanden mit seiner Anerkennung den Glauben an höhere Fähigkeit. Anders als allwissend konnten sich diese Leute einen Menschen nicht vorstellen, welcher vorgab, von Gott an sie gesendet zu sein.⁴ Dafür haben wir mehrere zeitgenössische Zeugnisse, von denen wir die beiden ersten als authentisch zu betrachten alle Ursache haben. Der heidnische Dichter Al-A'shâ nennt gelegentlich seiner Bekehrung zum Islam den Muhammed „einen Propheten, welcher sieht, was ihr (die übrigen Menschen) nicht sehet“,⁵ und ein anderer zeitgenössischer Dichter nennt ihn rundweg „den Wissenden der geheimen Dinge“ (‘âlim al-gejb).⁶ Der Prophet stattet der Anşârerin Rubej' bint Mu'awwid nach ihrer Verheirathung einen Besuch ab; die junge Frau war von singenden Mädchen umgeben, die eben einen Trauergesang über ihre bei Badr gefallenen Väter anstimmten und dabei folgende Worte sprachen:

„Unter uns war ein Prophet, der wusste, was sich morgen (in der Zukunft) ereignen werde“.

Allerdings wies der Prophet diese Lobpreisung entschieden zurück.⁷

Die Keime jener bereits des öftern dargestellten Wandlung in der Auffassung vom Propheten, welche sich in der wunderbaren Ausgestaltung des Prophetenbildes darstellt, gehen somit in die ältesten Zeiten des Islam zurück. Schon zeitgenössische Bekenner haben in Muhammed nur den übermenschlichen Wundermann gesehen, dessen Tod selbst den 'Omar wie etwas Unmögliches überraschte.⁸ Er bedroht jeden, der an den eingetretenen Tod

1) Zuhejr, Mu'all. v. 48, ed. Landberg p. 90 v. 3.

2) Noch aus dem Anfange des II. Jahrhunderts wird von einem arabischen Kähin berichtet, Al-Tabarî III, p. 21, 9.

3) Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 130 ff.

4) vgl. Th I, p. 5 Anm. 1

5) ed. Thorbecke (Morgenländische Forschungen p. 254) v. 14.

6) Hudajl. 126: 3

7) B. Mağâzî nr. 12. Nikâh nr. 48.

8) Fağâ'il al-asḥâb nr. 6.

des Propheten glauben wollte, mit den grausamsten Strafen.¹ Und die 'Abd-al-Ḳejṣ-Araber in Balḡrejn fallen vom Islam mit dem Vorwande ab, dass ein Mann, der dem Tode unterworfen ist wie jeder andere Mensch, kein Prophet gewesen sein könne.² Wenn man nun auch die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Natur der Sache nach bald aufgeben musste,³ so konnte der Glaube an die übermenschliche Begabung des lebenden Propheten nichtsdestoweniger feste Wurzel fassen. Und es ist auf dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte des Islam eine der merkwürdigsten Erscheinungen, welche uns die Beobachtung der Leichtigkeit darbietet, mit welcher sich auch die orthodoxe Theologie in geradem Widerspruche mit den unzweideutigen Lehren des Koran den Bedürfnissen des Volksglaubens anbequemt. Die Macht des Iğmā' hat hier einen der grössten Triumphe gefeiert, die sie im Religionssystem des Islam zu verzeichnen hat, indem es dem Volksglauben gelungen ist, in die kanonische Auffassung vom Propheten einzudringen und diese gleichsam zu zwingen, aus ihm einen Wahrsager, Wunderthäter und Zauberer zu gestalten.⁴ Unbedenklich lässt man ihn den Ausspruch thun, dass ihm die Schlüssel zu allen Schätzen der Erde übergeben seien⁵ und deren bedurfte er auch, um die vielen Speisungs-, Tränkungs- und Heilungswunder zu vollführen, welche das von ihm entworfene Lebensbild befähigen sollten, den Vorstellungen der Gläubigen zu genügen.⁶ Die biographische Thatigkeit der folgenden Generation hat genügend dazu beigetragen, das Wunderbild des Propheten immer reicher und umfassender zu gestalten. Im III. Jahrhundert war es schon möglich, dass der andalusische Theologe Ibn Ḥubbân (st 312) die Lehre aufstellte, dass der Mann, welcher nicht aufhörte zu erklären, dass er „Fleisch“ wie alle anderen Menschen, diesen gegenüber völlig *ὁμοιοπαθής* sei, dem Hunger nicht unterworfen war und

1) Al-Ṭabai' I, p 1815 f

2) ibid. p. 1958, 15.

3) In einem im Diwân des Umejja b. Abi-l-Salt diesem zugeschriebenen Lobgedicht auf Muhammed wird nicht ohne Grund ausdrücklich betont

jamûtu kamâ mâta man kad maqâ * juaddu ilâ-llâhî bârî-l-nasam,
dass er „stirbt, wie jene starben, welche schon dahingeschwunden sind, er wird zurückgegeben an Gott, dem Schöpfer der Seelen“, Chizânât al-adab I, p. 122, 18

4) z B B. Gum'â n. 25. Buḡfî nr 32.

5) B Magâzî nr 29.

6) Excuse und Anmerkungen II, 1. Die spätere, besonders die polemische Theologie bestrebt sich sogar, durch die Vergleichung der betreffenden Wundererzählungen zu erweisen, dass die Wunder Muhammeds „erhabener und dauernder“ waren als jene, welche hinsichtlich Jesus überliefert werden. Disputatio de religione Mohammedanorum adversus Christianos ed Van den Ham (Leiden 1890) p 123 ff, besonders p 125, 2 127, 16.

dass jede dem zuwiderlaufende Nachricht als Fälschung verworfen werden müsse.¹ Es dauerte nicht lange und man war im Stande, tausend Wunder des Propheten zu zählen.²

II.

So war denn die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt. Die Bahn war frei, den Menschen mit übernatürlicher Begabung auszurüsten. Es stellen sich nun die Heiligen ein mit dem Anspruch auf Verehrung und Anrufung. Verschiedene psychologische Factoren, auf welche wir noch zurückkommen, haben dazu beigetragen, die Entwicklung dieses Fremdlinges auf dem Boden des alten Islam zu fördern und zum Bedürfniss zu machen. Es ist ihm gelungen, auf dem Gebiete der volksthümlichen Religion Bürgerrecht zu erlangen und dem ausschliesslichen Gottescultus Concurrrenz zu machen. Neben der immer gültigen und niemals umstrittenen Religionslehre, dass man nur Gott anrufen und nur bei ihm schwören dürfe, ruft das Volk die Heiligen an³ und schwört bei ihren Namen.⁴ Und dagegen eifern ganz vergebens puritanische Sunnamänner und skeptische Aufklärer. Der Scheich Hasan al-Ḥigāzī (st. 1131), ein populärer Dichter, der vor nicht ganz zwei Jahrhunderten die merkwürdigen Begebenheiten seiner Zeit in volksthümlichen Gedichten bearbeitete, welche 'Abd al-Raḥmān al-Ġābartī in seinem Geschichtswerk verwerthete, macht sich darüber lustig, wie die Bevölkerung von Kairo alle Heiligen anruft, wenn der Nilstrom mit seinem sehnlich erwarteten Steigen zögert.⁵

Um dies Bürgerrecht neben der Gottesverehrung zu erlangen, musste sich der Heiligencultus an ein Wort knüpfen, welches bereits im Koran besonders bevorzugte — wenn auch nicht mit übernatürlicher Macht ausgerüstete — Menschen bezeichnet. Ein solcher Terminus wurde dann fähig, dem erweiterten Inhalte zu dienen, mit dem er im Laufe der Zeiten be-

1) Al-Zurkānī IV, p. 128.

2) Disput pro relig. Muhammed. p. 242, 6

3) vgl. Taus. u. eine N ed Būlāk 1279, II, p. 94 Anrufung des 'Abd al-Kādu Ġilānī und der Sejjda Nafisa zur Zeit der Noth. ibid. III, p. 320 werden fünf anonyme Heilige erwähnt, durch deren Verdienst jemand die Befreiung aus der Noth bei Gott erflehen will: jā rabb bil-chamsat al-ashjāḥ tunkdñī; die „fünf Schejche“ werden wohl mit den pantsh pīr der indischen Muhammedaner (Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde p. 16) identisch sein.

4) Es ist bekannt, wie man in verschiedenen Provinzen des Islam bei den betreffenden Landesheiligen schwört: wahajāt sīdnā Jahjā, wahajāt sīdnā al-Badawī etc

5) Merveilles biographiques et historiques . . . traduits de l'arabe (Kairo 1888) I, p. 71 Die Biographie des Dichters ibid. p. 181—195.

reichert wurde; und dies Wort hat den Dienst geleistet, der völlig un-muhammedanischen Heiligenverehrung und den daran emporwachsenden Legenden als Träger zu dienen und dieselben in religiöser Beziehung zu legitimieren. Wir meinen das Wort *Walī*, plur. *Aulijā'*. Dies Wort, welches von einem Stamme gebildet ist, welcher in den semitischen Sprachen den Begriff des Anhängens, des Verbunden- und Naheseins ausdrückt,¹ hat zunächst die Bedeutung: der Nahestehende, der Anhänger, der Freund, der Verwandte² und innerhalb dieses Begriffskreises besonders derjenige Blutsverwandte, dem nach arabischen Stammesbegriffen die Pflicht der Blutrache für den ermordeten Stammesgenossen obliegt (17: 35, 27: 50 — vgl. 8: 73 — 19: 23, 33: 6) — der *g'etl had-dām* oder *she'ēr* (= arab. *thā'ir*)³ der Bibel, oder überhaupt der Erbe.⁴ Der religiöse Sprachgebrauch hat nun dieses Verhältniss des Naheseins auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott angewendet. Den Juden — mit Bezug auf welche zusammen mit den Christen die Muslime gewarnt werden, dieselben als *Aulijā'* zu erwähnen, „denn sie sind nur einander *Aulijā'*, wenn sie aber jemand von euch als Freunde betrachtet, so gehört er zu ihnen“⁵ — wird der Vorwurf gemacht, sie betrachten sich mit Ausschluss aller anderen Menschen als *Aulijā'* Gottes, d. h. als auserwähltes Volk, als Fromme par excellence, welche sicher des Paradieses theilhaftig werden (62: 6), während wieder anderweitig gegen Christen und Juden gleicherweise der Vorwurf erhoben wird, sich als Kinder und Geliebte Gottes zu betrachten (5: 21 *abnā'u-llāhi wa'ahubbā'uhu*) Im Verhältniss des *Walī* stehen zu Gott die Frommen, „die haben nicht zu fürchten und nicht traurig zu sein“,⁶ d. h. sie können gegenüber dem Schreckensapparat, den Muhammed gegen die Ungläubigen und Lasterhaften aufbot, sich in Sicherheit wiegen, da ihnen das Himmelreich beschieden ist. Von dem allgemeinen Begriff des „Nahestehenden“ ist im altarabischen Sprachgebrauch das Wort *Walī* auch auf den Beschützer, Helfer und Patron übertragen worden,⁷ merkwürdigerweise auch in Anwendung von göttlich

1) Man umschreibt in diesem Sinne *walī* gewöhnlich mit dem synonymen *karīn*. Al-Bejdāwī zu 19: 46, vgl. *Mafātīh al-gejb* V, p. 682.

2) Wie das vom selben Stamm abgeleitete *maulā* in seiner ursprünglichen Anwendung, s. Th. I, p. 105 Anm. 2.

3) vgl. Mordtmann-Müller, Sabaische Denkmäler p. 25

4) 19. 5 vgl. *walī al-'ahd* = der Thronfolger

5) 5: 56, was jedoch anderwärts im allgemeinen auf alle Ungläubigen ausgedehnt wird 3: 27, 45: 18.

6) 10: 63, in der zweiten *Sūre* sehr häufig, vgl. 3. 164, von den im Religionskrieg Gefallenen 41: 30, 43. 68.

7) In diesem Sinne ist *Walī* auch einer der Namen Gottes. Redhouse, On the most comely names etc. Journ. of Roy. Asiatic Soc. XII, p. 67, nr 529 ff.

verehrten Wesen, von denen der Mensch glaubt, dass sie jenen, welche sie verehren, Hilfe leisten. Die Verehrung solcher Wesen, unter welchen häufig Engel oder gar Abgotter gemeint sind, welche im Sinne der Verehrer als *Shufa'â* (sing. *shaff'*) bezeichnet werden, wird im Koran an einer grossen Anzahl von Stellen (10: 19, 13: 17. 18, 39: 44 u. a. m.) mit entschiedener Schärfe verpönt und als *Shirk* gebrandmarkt; die Gegenstände solcher Verehrung und Anrufung werden so wie die Gotter des Polytheismus: *Shurakâ* genannt. „Diejenigen, die sie an Gottes Statt anrufen, können nicht erschaffen, aber sie selbst sind erschaffene Wesen, Todte nicht Lebendige, und sie wissen nicht, wann sie wieder auferweckt werden“ (16: 20—22), und dass darunter jene Wesen zu verstehen sind, welche man als *Auljâ* bezeichnete, ist aus einer auf dieselbe Verirrung bezügliche Drohung ersichtlich: „Vermeinen denn jene, welche ungläubig sind, dass sie meine Diener ausser mir als *Auljâ* betrachten können? Fürwahr, wir haben die Hölle bereitet für die Gottesleugner“ (18: 102).

Dem Trieb der Heiligenverehrung musste fürwahr nicht wenig Kraft innewohnen, wenn es ihm gelang, sich gerade an diesen, in cultueller Beziehung durch den Koran so arg verpönten Ausdruck zu knüpfen. Aus dem *Walî*, dem frommen, gottergebenen Manne¹ wurde der mit den Attributen des Wunderwesens ausgerüstete *Walî*, der Vermittler (*shaff'*) zwischen Gott und dem Menschen, „diejenigen, welche Gott nahe sind durch ihren Gehorsam und welche Gott ausrüstet mit seiner Gnadengabe (*karâma*)“.² Wir wollen nun sehen, wie die muhammedanischen Völker das Bild solcher Menschen ausgestaltet haben.

III.

Nicht das tiefe Eindringen in die göttlichen Geheimnisse macht nach Ansicht der Muhammedaner den *Walî*. Unwillkürliche, von der betreffenden Person durch Studium und Speculation nicht vorbereitete Entzückung ist der Beginn und das sichtbare Zeichen des *Walî*-charakters. *Mağdûb* werden jene Menschen genannt, die eines solchen Zustandes theilhaft wer-

3: 61 (Gott ist der *Walî* der Rechtgläubigen), 42: 27. Im Parallelismus entspricht dem *walî* in dieser Anwendung das synonyme *nasîr* oder *shaff'* (Helfer, Fursprecher, Sachwalt) 2: 101, 4: 47, 6: 51 69, 9: 75. 117.

1) Im alten Sprachgebrauch ist der *Walî* in solchem Zusammenhange der Gegensatz vom *Kâfir*. Ein châtigutscher Dichter sagt vom Anführer *Katârî*: *wa'anta waliyyun wal-Muhallabu kâfirun*, *Abû Hanîfa Dînâw.* p. 286, 18. *Hassân b. Thâbit* sagt von den bei *Mûta* gefallenen gläubigen *Hâshimiten*: *humû auliyâ'u-llâhi*, *Ibn Hishâm* p. 799, 3 v. u.

2) *Al-Bejdâwî* I. p. 914 penult (zu 10 63).

den. Dies Wort ist seiner etymologischen Bedeutung nach dasselbe, was das deutsche Wort „entzückt“ in seiner ursprünglichen Anwendung bedeutet: der Weggezogene. Die Muhammedaner nennen jeden gottbegeisterten Menschen, dessen Ekstase nicht Resultat theosophischer Vertiefung, sondern das spontaner Erleuchtung ist, einen Mağdûb. So berichtet z. B. ein Historiker von Jûnus b Jûnus al-Shejbânî, dem Gründer des Jûnusyaordens: „Er hatte keinen Scheich, sondern war ein Mağdûb, er wurde zum Wege des Guten entzückt (weggezogen)“.¹ Leute dieser Art sind es, aus denen der Kreis der volkstümlichen Walî's besteht und welche schon während ihres Lebens als solche bezeichnet werden. Der muhammedanische Walî wird nicht erst nach seinem Tode kanonisiert. Schon während seines Lebens wird er vom Volke als solcher anerkannt und er übt seine Mirakel vor den Augen aller Welt. Dem realistisch angelegten Volke ist es sogar viel wahrscheinlicher, dass der lebendige Walî eher in der Lage sei, Wunder zu üben, als der bereits verstorbene. Ein ägyptischer Heiliger, Shams al-dîn al-Hanaffî (st. 847) lehrt: „Wenn der Walî stirbt, so hört sein Walten über die Naturkräfte, vermittels dessen er Hülfe leisten kann, auf. Wenn aber der Grabbesucher nichtsdestoweniger Hülfe erlangt oder die ungesuchte Befriedigung seiner Bedürfnisse erreicht, so ist dies eine That Allâh's durch Vermittelung des jeweiligen Kuṭb, der dem Pilger je nach Maasgabe des Rangwerthes des besuchten Heilgengrabes Hülfe sendet“.²

Wir wollen hier nicht die Lehren der muhammedanischen Mystiker über die Hierarchie der Aulijâ', ausgehend vom Kuṭb (Pol) bis herunter zum letzten abgefeimten Bettelderwisch wiederholen; diese Anschauungen sind in der europäischen Literatur bereits öfters dargestellt worden.³ Die Walî's warten nicht darauf, dass der Mund der Masse ihr Lob verkünde. Sie sind es selbst, die den Chorus der Verherrlichten anführen. An Prahlerei und Selbstruhm leistet der selbstbewusste Walî das Unglaubliche. Um dieses Vorgehen an eine geheiligte Tradition anzuknüpfen, lassen sie bereits den 'Alî, diesen ganz vorzüglich Walî Allâh genannten Mann, dem in der Geschichte der Heiligen eine der ersten Stellen angewiesen wird, den grosssprecherischen Ausspruch thun: „Ich bin das Tupfelchen unter dem Buchstaben Bâ, ich bin an der Seite Gottes, ich bin die Feder, ich bin die wohl-

1) Al-Makrîzî, Chiṭat II, p. 435, 18 bal kâna mağdûban ġudîba ilâ ṭarfî-l-chejri.

2) Al-Sha'rânî, Şîfî-biographien (Hschr. der Leipz. Univers.-Bibl. nr. 357) fol. 46^b.

3) Lane, Manners and customs of the modern Egyptians I, p. 290 ff. Kriemer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 172 ff., Bargès, Vie du . Abou Médien, Einleit., zuletzt Velleis, ZDMG XLIII, p. 115 ff.

bewahrte Tafel, ich bin der Gottesthron, ich bin die sieben Himmel und die sieben Erden“.¹ Dem Ġunejd (st 297), einem Stiff der ältern Schule, sagt man die Worte nach: „Gott hat den Menschen keine Wissenschaft gegeben und ihnen Zutritt zu derselben verschafft, ohne dass er mir daran einen Antheil verhehen hätte“,² und dies ist die pure Bescheidenheit im Vergleich damit, was wir von späteren Heiligen hören. Ibrāhīm al-Dasūķī, einer der vier Ķuṭbe und hervorragender Nationalheiliger des muhammedanischen Aegyptens, sagte von sich: „Gott zeigte mir was in den Höhen ist, als ich sieben Jahre zahlte; zu acht Jahren las ich die wohlbewahrte Tafel; zu neun Jahren löste ich den Talisman des Himmels und entdeckte in der ersten Sure des Korans den Buchstaben, vor welchem Menschen und Dämonen in Bestürzung gerathen; zu vierzehn Jahren war ich im Stande, das Ruhende zu bewegen und das sich Bewegende zur Ruhe zu bringen, mit Hilfe Gottes“.

„Muhammed hat mir die Macht über die ganze Erde verliehen; über Dämonen, über alle Körper und über Teufel;

„Und über China und den ganzen Osten bis an die Grenzen der Länder Gottes ist meine Herrschaft berechtigt;

„Ich bin der Buchstabe, den nicht jeder, der ihn betrachtet, lesen kann; alle Welt ist mir durch Befehl meines Gottes unterthan;

„Alles dies sage ich nicht aus Prahlerei, sondern es ist mir erlaubt worden, damit man meines Weges nicht unwissend sei“.³

Von Ahmed al-Bedawī, dem Heiligen von Ṭanta in Aegypten, werden Gedichte citirt, die in ihrer Haltung an nichts lebhafter erinnern, als an die prahlerschen Verse der Helden des ‘Antar- oder Seifromanes. Eines dieser Gedichte beginnt mit den Worten: „Vor meinem Dasein schon war ich ein Ķuṭb und Imām; ich sah den Thron und was oberhalb der Himmel ist, und ich sah die Gottheit, als sie sich offenbarte. Ich habe keinen Lehrer und kein Vorbild als den Propheten Ṭā-Hā (Muhammed) . . . Niemand vor mir und nach mir hat ein Senfkorn von der Fülle meiner Wissenschaft erhalten“. — ‘Abd al-Ķādir al-Ġīlī sagt von sich: „Bevor die Sonne aufgeht, grüsst sie mich, bevor das Jahr beginnt, begrüsst es mich und offenbart mir alles, was in seinem Laufe sich ereignen werde; bei der Majestät Gottes schwöre ich, dass die Seligen und Verdammten mir vorgeführt werden und dass mein Augenstern auf der wohlbewahrten Schicksalstafel haftet. Ich tauche in die Meere der Wissenschaften Gottes und habe ihn mit meinen Augen gesehen. Ich bin auch der lebende Beweis für das Dasein

1) Al-Munāwī fol 18^b.

2) Abū-l-Mahāsīn II, p 178.

3) ‘Alī Bāshā Mubārak, Al-chiṭaṭ al-ġadīda al-taufīkiya (Būlāḳ 1306).

Gottes, ich bin der Statthalter des Propheten und sein Erbe auf Erden¹. Es ist ja möglich, dass diese prahlerischen Aeusserungen den oben erwähnten Heiligen nur von den späteren Beschreibern ihres Charakters in den Mund gelegt worden sind und dass sie selbst solcher Selbstüberhebung sich nicht schuldig gemacht haben. Dass aber ein solcher Ton im Walſthum späterer Zeit vorherrschte, erfahren wir aus einem merkwürdigen Document dieser Literatur, aus der Autobiographie eines der berühmtesten Süfi's: 'Abd al-Wahhâb Aḥmed al-Sha'rânî (st. 973). Unter der Maske des demüthigen Dankes² dafür, dass ihn Gott mit wunderbaren Gaben des Geistes und der Heiligkeit ausgezeichnet — auf diesen Gesichtspunkt deutet bereits der Titel des Buches³ — erzählt der Verfasser die absonderlichsten Dinge über seine wunderbaren Eigenschaften, über seinen Verkehr mit Gott, den Engeln und den Propheten, über seine Fähigkeit Wunder zu thun, die Geheimnisse der Welt zu ergründen etc. In derselben Weise, wie er in seinem Werke „Lawâḳiḥ al-anwâr“ die Vorzüge und Wunderthaten seiner heiligen Lehrer und Zeitgenossen schildert, spricht er von sich selbst — um Gott dafür zu danken, dass er ihn so vieler Gnaden gewürdigt.

Sehr leicht konnte in diesen Kreisen zuletzt die Lehre laut werden, dass die Walſ's höher stehen als die Propheten, eine Lehre, über welche in theologischen Kreisen viel gestritten wurde. Es ist kein Wunder, dass diese Selbstüberhebung den Hass der orthodoxen Theologen gegen manche Vertreter dieser Richtung herausforderte. Denn die Fuḳahâ' liessen sich solche Ueberhebungen der Süfi's nicht immer gefallen. Zu Ibn Baṭṭûta's Zeit lebte bei 'Ajnâb in Syrien im Gebirge ausserhalb der Stadt ein Anachoret, den man den „Schejch der Schejche“ nannte und zu dem man zu pilgern pflegte, um seinen Segen zu erhalten. Dieser Schejch erlaubte sich einmal die Aeusserung, dass er höher stehe als Muhammed, der ohne Weiber nicht leben konnte, während er selbst in ehelosem Stande lebt. Dies war nun den Kâḏî's der vier orthodoxen Schulen, deren Namen in unserer Quelle genannt werden, zu viel, sie machten dem Anachoreten den Process und fällten gegen ihn das Todesurtheil⁴. Es ist dies nur eines der

1) Al-Bikâfî III, fol. 19^b. 31^b. 35^a.

2) Dies war die Ausflucht aller jener muhammedanischen Schriftsteller, welche in die Posaune ihres eigenen Ruhmes stiessen, wie z. B. Al-Sujûtî, vgl. in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. LXIX (1871) p. 28. Man nannte dies al-tahadduth bil-ni'âm.

3) Laṭâ'if al-minân wal-achlâk fî bajân wuḡûb al-tahadduth bi-ni'ât Allâh 'alâ-l-itlâk, Hschr. der Dresdener Bibliothek, Fleischer p. 65 ff. nr. 392. Ung. Nationalmuseum nr. XV meiner Beschreibung, vgl. ZDMG XXXVIII, p. 679.

4) Ibn Baṭṭûta IV, p. 318.

zahlreichen Beispiele von Reibungen der Adepten des Sufismus mit den Repräsentanten der kanonischen Theologie,¹ Conflict, welche zwar die hohe Meinung der letzteren von den wirklichen Heiligen nicht abschwächen konnten, andererseits jedoch den Abscheu der orthodoxen Theologen vor einem Kreise, aus welchem die Aspiranten des Walithumes hervorgingen, nur verschärfte. Der Antagonismus zwischen orthodoxen Theologen und Šūfī's hatte seinen Grund theils in der wenig orthodoxen Dogmatik und Exegese, welche sich in šūfischen Schulen herausbildete, theils aber in dem durch das Ritualgesetz nicht gezügelden und nichts weniger als heiligen Lebenswandel der wandernden Derwische, welche mit dem Šūfiwesen so vielen Missbrauch trieben.² Gab es ja zu allen Zeiten mystische Orden, welche sich zur sogen. Ibāḥa bekennen,³ deren Regel es unverhohlen ausspricht, dass ihre Angehörigen des Gesetzes der Religion völlig frei und ledig sind.⁴ Frommgläubige Seelen allerdings söhnten diesen Gegensatz auf leichte Weise aus, indem sie sich der Zuständigkeit, über die Heiligen zu urtheilen, entauserten. „Was die Schaar der Schejche, Wali's, Frommen und Reinen anlangt — (Gott möge uns ihre Verdienste zu Gute kommen und durch die Segnungen ihrer Gottesliebe uns zu Dienern ihrer Schwellen werden lassen) — so gehört es zu ihrem Charakter, den Augen der Menschen nur in den seltensten Fällen sichtbar zu sein. Jedoch sind viele von ihnen sichtbar zur Leitung der Diener Gottes — Gott möge ihre Zahl vermehren und durch sie Nutzen stiften. — Es ist Pflicht eines Jeden, an sie zu glauben und sie nicht zu missbilligen. Selbst wenn man von ihnen Dinge sieht, die man missbilligen zu müssen glaubt, so muss man dies dem Umstande zuschreiben, dass man zu kurzichtig sei, um ihre Zustände beurtheilen zu können. Wie viele giebt es unter ihnen, die sich dem Tadel der Leute aussetzen, um dadurch ihre wahren Verhältnisse vor den Menschen zu verbergen! Es ist demnach besser und heilsamer, ihre Thaten in vortheilhafter Weise auszulegen. Der grosse Schejch Muḥyī al-dīn ibn 'Arabī sagt am Anfange seiner „Mekkanischen Eroffnungen“: 'Es ist die höchste Glückseligkeit des Menschen, an alle jene zu glauben, welche sich ein Verhältniss zu Gott zuschreiben, wenn auch dieser Anspruch nicht gerechtfertigt wäre'. Wir bitten Gott, er möge uns beistehen in dem Glauben an seine Wali's,

1) vgl. Ibn Chalikān nr 850 eine tendenziöse Erzählung über die Verketzerung der Šūfī's seitens der Theologen = Al-Damīrī (s. v. ḡubāb) I, p 439.

2) ZDMG XXVIII, p 324 ff

3) vgl. Al-Gazālī, Al-munkid min al-dalāl, Journ asiat. 1877, I, p. 76

4) z B die sogen. Ḥarīfī-derwische (VI Jhd). über deren Ursprung, Fawā'id al-wafā'āt II, p. 42 und sammtliche Orden, welche sich Bī-shar'f, d. h. des Gesetzes Ledige nennen, Sell, The faith of Islam p 95

wo sie auch immer seien, und er möge uns in ihre Schaar einführen und uns ferne halten von jenen, welche sie geringschätzen“.¹ Diese charakteristischen Worte des Kuṭb al-dīn al-Nahrawālī (X. Jahrhundert) zeigen recht deutlich das Verhältniss des gläubigen Gemüthes zu dem unter dem Deckmantel der Heiligkeit wandelnden Gaukler, und dieser Gesichtspunkt beherrscht das Urtheil des muhammedanischen Volkes noch heutigen Tages.²

Was nun die von den Heiligen erzählten Wunderthaten anbetrifft, so ist es die zügellose Phantasie des Orientalen, sein Hang, sich an Ungeheuerlichkeiten zu erbauen und an Unmöglichkeiten zu ergötzen, was nicht eingeschränkt durch die Grenzen, welche die Kunst dem Stürmen und Drängen einer ausgearteten Phantasie zu setzen im Stande ist, seine Conception der Heiligengestalten leitet. Seine Heiligenlegenden sind erfüllt von Zügen, welche nichts anderes darstellen, als die religiöse Verwendung der Märchen, welche die Elemente der Feenliteratur der Inder und Perser bilden. Nur sind es nicht Feen und Ginnen, „Kinder des Lügenreiches“, welche die ungeheuerlichsten Combinationen uns Leben rufen, sondern die an semen Auserwählten sich bethätigende Gnade Gottes. Was in der Märchenliteratur als abenteuerliche Hyperbel auftritt, das stellt sich in der Walf-literatur als durch Gottes Gnade gewirktes Wunder dar. Verlorene Ringe im Innern von Fischen, welche sich dem Gebete des Heiligen darbieten, Besuche der Heiligen bei den Bewohnern des Meeresgrundes und viele andere Züge, welche den Lesern von Tausend und Eine Nacht geläufig sind. Man fühlte sich im Reiche Bedr Bāsmis und Aladins, wenn nicht der Nimbus des Heiligen die Helden der Erzählung umgebe. Da ist der Hauptheilige von Damaskus, Reslān oder besser Arslān (st. ca 700),³ der den Wechsel der vier Jahreszeiten im Raume einer kleinen Stunde herbeiführt; da sind die Gottesmänner, die zur selben Zeit an verschiedenen Orten körperlich anwesend sind oder umgekehrt an demselben Orte die verschiedensten Gestalten annehmen, die Gold in Blut verwandeln, um den eiteln Machthabern zu zeigen, welcher Natur der Flitter sei, dem sie nachjagen. Die Erde faltet sich ihrethalben zusammen, so dass für die Heiligen die räumliche Entfernung verschwindet. Ein Walf befand sich in der Moschee von Tarsus, und während er betete,

1) Chron. St Mekka III, p. 406

2) Allerdings sind nicht alle Theologen so nachsichtig. Vgl. eine bemerkenswerthe Aeusserung bei Al-Kaṣṭallānī VII, p. 295 über die Selbstüberhebung der Walf's; er findet Sure 24. 11 auf sie anwendbar

3) Die Legende dieses Reslān bei Kremer, Mittelsyrien und Damaskus p. 156. Eine theosophische Abhandlung (risāla tauhīdiyya) von ihm Hschr. Brit. Museum p. 400*. Commentare zu denselben Berliner Katalog II, p. 563 ff. Vgl. auch D C nr 358 (fol 44 ff.) und 412 der Leipz. Universitätsbibliothek

überkam ihn die Sehnsucht, in die Moschee von Medina zu pilgern; da steckte er den Kopf in seinen Rockärmel, und als er ihn wieder herauszog, befand er sich denn auch in Medina. Es ist dies einer der gewöhnlichsten und häufigsten Züge, denen wir in Heiligenbiographien begegnen.¹ Die Heiligen bewirken, dass Thiere und Steine mit der Kraft der Rede begabt werden. Der berühmte Heilige Ibrāhīm b. Adham sass einst im Schatten eines Granatenbaumes; da sprach der Baum: „O Abū Ishāq, erweise mir die Ehre, von meiner Frucht zu geniessen“ Der Wali leistete denn auch dieser Einladung Folge. Die Frucht, welche sonst recht sauer war, wurde von nun ab süß und der Baum trug jährlich zweimal Früchte. Diese Granatenart wurde denn auch „die Granate der Gottesdiener“ (rummānat al-‘abidin) genannt. — Ein anderer Wali streckte einst seine Hand nach einem Baume aus, um von seiner Frucht zu pflücken; da sprach der Baum: „Iss nicht von meiner Frucht, denn ich bin das Eigenthum eines Juden“. Sie heilen Krankheiten, ihre Gebete werden immer erhört, jeder Heilige ist muḡāb al-du‘ā. Gott vernichtet jene, die ihnen ein Leid zufügen wollen. Die wilden Thiere werden zahm auf ihr Geheiss und unterordnen sich ihrem Willen. Sie reiten auf Löwen, „den Hunden Gottes“ (kilāb Allāh). Eine der merkwürdigsten Gaben der volksthümlichen Wali's ist das Taṭawwur, d. h. die Fähigkeit, verschiedene Formen und Gestalten anzunehmen. Diese Wundergabe kommt ihnen im Widerstreite mit der Gesetzmäßigkeit der gemeinen Orthodoxie häufig nicht übel zu statten. Kadīb al-bān, ein Wali aus Mosul, schützte diese Wunderkraft vor, als man ihm den Vorwurf machte, dass er niemals betend gesehen wird. Da nahm er vor den Augen des Zurechtweisers verschiedene Gestalten an und fragte: Welche von diesen Gestalten ist es, in welcher du mich das Gebet vernachlässigen gesehen hast?² Hinsichtlich dieses Taṭawwur entwickeln die Muhammedaner die kühnste Ausschweifung der Phantasie. Der Scheich Abū ‘Abdallāh al-Ḳurashī war einäugig und aussätzig; nichtsdestoweniger gewann er die Liebe eines jungen Mädchens, welches trotz der Widerrede der Eltern darauf beharrte, den Heiligen zu heirathen. Dieser nahm nun die Gestalt eines schönen Jünglings

1) Derselbe geht wohl auf jüdische Quellen zurück; das tajj al-arq entspricht dem kefiṣath hā-ies, Talm. bab Chullin fol. 91^b, Sanhedrin fol. 95^a. Ibn Hazm führt in seinem Kitāb al-milal diesen legendarischen Zug unter den Vorstellungen an, die er dem Judenthum ubel nimmt (Leidenei Hschr. Warner m. 480 fol. 87^b = Wiener Hofbibliothek N. F. nr. 216 fol. 133^b). Jedoch wird das Moment von Muhammedanern auch ausserhalb der Heiligenlegende verwendet. Abū Dāwūd I, p. 255, Ibn Kutejba ed. Wustenf. p. 9, 4, Al-Ḳazwīnī II, p. 115.

2) Al-Munāwī fol. 3, vgl. Al-Damīrī (s. v. ṭā’ir) II, p. 111, wo von ‘Omar b. al-fāriḍ eine ähnliche Legende erzählt wird.

an und beschwor seine Identität mit Al-Ḳurashī. Für den Verkehr mit seiner jungen Frau behielt er die neue Gestalt bei, für die übrige Welt aber erschien er nach wie vor als hässlicher Krüppel.¹ In der Nähe von Al-ʿArāʾish im Marokkanischen befindet sich das Grab einer Heiligen, von welcher die Sage geht, dass sie sich in Gestalt einer hässlichen Negerin in den Dienst des hl. Bū Selham einzuschleichen wusste, um des Abends an seiner Seite die Gestalt eines schönen Mädchens anzunehmen.²

Die Fähigkeit, zu fliegen — auch dies mit Taṭawwur — ist eine der am häufigsten erzählten Wundereigenschaften der Auliāʾ; dieselbe setzt sie in den Stand, in der kürzesten Zeit die entferntesten Gegenden zu besuchen, um die Interessen ihrer Schüler und Adepten zu überwachen und zu leiten, und überall gegenwärtig zu sein, wo man ihrer Mitwirkung bedarf. Im Volke ist der Glaube verbreitet, dass erleuchtete Menschen über ihren Häuptern auf edeln Rossen (naḡāʾib in den Lüften reitende Wali's sehen können, und satirische Zweifler haben diesen Glauben zu mancher drolligen Anekdote benutzt.³ — Unter den sonstigen Fähigkeiten der Wali's verdient erwähnt zu werden das Talent, die fremdartigsten Sprachen zu sprechen,⁴ Berge zu verrücken⁵ u. a. m.; eine figurliche Redensart der jüdischen und christlichen Religionsliteratur wird in Wundererzählungen der letztern Art zu einem thatsächlichen Vorgange umgestempelt, den man bereits in alter Zeit auch in die Prophetenbiographie hineingedichtet hat.

Die muhammedanischen Hagiologen haben die Wunder der Heiligen in zwanzig Kategorien zusammengefasst,⁶ obenan erwähnen sie gewöhnlich das Iḡjāʾ al-mautā, die Macht, Todte zum Leben zu erwecken.⁷ Neben, und auch innerhalb dieser allgemeinen Kategorien wird man in den muhammedanischen Vitae Sanctorum auch provincielle Eigenthümlichkeiten der Heiligenlegenden nicht übersehen können, deren Beachtung für die Erkenntniss des Zusammenhanges der Legenden mit den ethnologischen Factoren ihrer Entstehung und Ausbildung nicht nebensächlich ist. Ein specifisch magribinischer Zug ist es z. B., dass der Heilige mit seinen Schülern durch unwirthbare Gegenden zieht, an einem Punkte seiner Wanderung durch ode Striche seinen Wanderstab in die Erde steckt, worauf

1) Al-Biḡāʾī IV, fol. 3^b. 19^b

2) G. Charnes in Rev. d. deux mondes, Juni 1886, p. 870

3) Al-Sharbīnī, Hazz al-kuḥūf (lith. Ausg.) p. 109. 120

4) vgl. ZDMG XXVI, p. 770 ff

5) Abū-l-Mahāsīn I, p. 429

6) Al-Munāwī fol. 30^b

7) vgl. Disputatio de religione Mohammedanorum ed. van den Ham p. 129.

dann Wasser aus der Erde quillt und üppige Vegetation in der Wüstenei entsteht. In einer solchen Oase wird dann die Zāwija¹ des Heiligen gegründet, die in den späteren Generationen Segen und Heil verbreitet. Diesem Zuge begegnen wir vielfach in den Biographien der magribinischen Heiligen, die Trumelet gesammelt und dargestellt hat,² und seinen nordafrikanischen Charakter bezeugt auch der Umstand, dass wo wir solchen Legenden ausser Nordafrika begegnen,³ dieselben mit berberischen Derwischen, die sich auf der mekkanischen Pilgerfahrt befinden, in Beziehung gebracht werden. Die Cisternen in Jemen liefern erst dadurch trinkbares Wasser, dass zwei magribinische Heilige auf jenem Gebiete begraben werden.⁴

IV.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch eine Frage beantworten: Welche Stellung nimmt das weibliche Geschlecht in der Hagiologie des Islam ein? Der Islam ist in Betreff der Würdigung, die er den Frauen entgegenbringt, so arg beleumundet, dass wir leicht voraussetzen könnten, dass er der Frau keinen Platz einräumt, wenn von den höchsten Stufen menschlicher Vollkommenheit die Rede ist. Dr. Perron, der die Stellung der Frauen bei den Arabern zum Gegenstande einer ausführlichen Monographie gewählt hat, weiss nur eine einzige heilige Frau zu erwähnen: die berühmte Rābīʿa al-ʿAdawijja. Derselbe Verfasser resumirt diese Erscheinung in folgenden Worten: „Der Pfad der Heiligkeit wird im Islam von Frauen selten beschritten und wir finden nur wenig Frauen auf demselben. Er ist zu schwierig für sie, so denken wenigstens die Männer. Diese sind überall voran, aller Glanz, alles Verdienst, alles Ansehen ist für die Männer. Sie haben alles zu ihrem Vortheil und für ihren Vorrang nutzbar gemacht; sie haben sich alles angeeignet, alles monopolisirt, selbst die Heiligkeit, auch das Paradies“.⁵ Allerdings entspricht diese Behauptung jener Vorstellung, die man gewöhnlich von der Stellung der Frau im Islam in gesetzlicher Beziehung und hinsichtlich des religiösen Verdienstes und der religiösen Zurechnungsfähigkeit vorzutragen pflegt. Will man jedoch historische Gerechtigkeit walten lassen, so muss man zugeben, dass die Entwürdigung

1) Zāwija = das ostliche Chānka, pl. Chawānik. Ibn Batūta I, p. 71

2) Les Saints de l'Islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes (I. Bd.), Les Saints du Tell, Paris 1881.

3) Doughty, Travels in Arabia deserta I, p. 140.

4) Voyage de l'Inde à la Mekke par 'Abdoul Kérym ed Langlés (Paris 1797) p. 201.

5) Femmes arabes avant et depuis l'islamisme (Paris — Alger, 1858) p. 350.

der Frauen im Islam¹ Resultat von socialen Einflüssen² ist, für welche man nur mit Unrecht die Grundsätze des Islam verantwortlich machen wird, welche vielmehr im Verkehr der zum Islam bekehrten Völker begründet sind. Man wird freilich gut thun, auch hierin nicht allzuweit zu gehen. Allerdings hat auch der Islam selbst, wenn er auch in der rechtlichen Würdigung der Frau im Vergleich zur Ġāhiliyya einen Fortschritt bezeichnete, die Frauen, wie dies selbst eifrige Apologeten zugestehen müssen,³ den Männern gegenüber auf eine tiefere sociale Stufe gestellt;⁴ jene werden als die „Majorität der Höllenbewohner“,⁵ als „nāsiḳāt ‘aḳl wa-dīn“, d. i. mangelhaft an Verstand und Frömmigkeit,⁶ bezeichnet. Aber daraus folgt nicht die Ausschliessung der Frau von den geistigen Gütern, die der Islam allen Menschen zu spenden beabsichtigte. In den ältesten Zeiten des Islam finden wir zahlreiche Beweise für den Einfluss, den die Frauen auf die öffentlichen Angelegenheiten und politischen Bewegungen in der jungen muhammedanischen Gemeinde nehmen konnten. Es gab nicht nur fromme Frauen — wohl Nachfolgerinnen der vormuhammedanischen nāsikāt⁷ — die ihre Pietät gerne durch Dienstleistungen im Interesse des Gottesdienstes bethätigten;⁸ es fehlte nicht an Frauen, die an den inneren und äusseren Kämpfen thätigen Antheil nahmen.⁹ Die Heldengestalt einer Nuṣejba¹⁰

1) Dieselbe zeigt sich in Grundsätzen, wie sie an einer sehr beachtenswerthen Stelle Ag. X, p. 154 zum Ausdruck kommen; man vgl. auch die späteren Ḥadīthe bei Al-Damīrī (s. v. al-ġuḥāb) II, p. 205.

2) Kriemer, Culturgesch. des Orients II, p. 106 ff.

3) z. B. (van Bemmelen) L'Egypte et l'Europe II (Leiden 1884) p. 654, vgl. Bosworth Smith, Mohammed and Mohammedanism² (London 1876) p. 242.

4) Dies ist aber nicht specifisch muhammedanisch, vgl. den Commentar zu Genes. 2: 21 in de Lagarde's Materialien zur Gesch. und Litt. d. Pentat. I, p. 31, 28 ff.

5) B. Ġmān nr. 19 (ed. Krehl nr. 21).

6) Muslim I, p. 159.

7) Lebīd ed. Hubei 26. 12; mit den auf die Darbringung der Votivopfer harenden nāsikāt wird ein Held verglichen, der die ganze Nacht zusammengekauert mit wirren Haaren und verstaubt im Hinterhalte lauert. Ueber kāhināt der alten Araber, s. Kriemer, Stud. zur vergl. Culturgesch. (1890) 2. St. p. 76. Vielleicht gehört auch die shejḥa raḳūb bei ‘Abd b. al-abraḥ v. 39 (Hommel, Aufsätze und Abhandlungen p. 60) mit in diesen Kreis. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass unter nāsikāt christliche Frauen zu verstehen seien = rawāḥ, sing. rāḥba, welche sich in musṭh (harenes Gewand) kleiden (Hassān, Dīwān p. 25, 7) und sich vom Wein enthalten, Humejd b. Thaur, Kitāb al-aḳḍād p. 224, 2 ff. Ueber die Frauen der Ġāhiliyya, Aug. Muller, Der Islam I, p. 47.

8) Umm Miḥḡan, Al-Muwatṭa' II, p. 11, Ibn Ḥaḡar IV, p. 784.

9) Die Bemerkung bei Al-Tabarī I, p. 1926, 1 möge allenfalls nicht verschwiegen werden: dass die Araber es nicht liebten, dass Frauen bei den Kämpfen anwesend seien. 10) Ibn Ḥaḡar IV, p. 807, Sprenger, Mohammad III, p. 176.

wächst nicht aus einer Gesellschaft hervor, in welcher die Frauen den Sklaven gleichgeachtet sind, und die Rolle 'Ā'isha's und ihr Einfluss auf die Angelegenheiten des jungen Staates in der ersten Zeit seiner Erstarkung sind doch unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten, als dem einer türkischen Haremsintrigue. Man ist nach Snoucks diesbezüglichen Nachweisungen¹ füglich der Mühe überhoben, wertläufiger auf die Widerlegung der irrigen Ansicht einzugehen, dass die Verhüllung und Verheimlichung der Frauen, ihre Absonderung von allem gesellschaftlichen Verkehr im Gesetz des alten Islam begründet sei. In der ältesten Generation des Islam konnte die Frau des Muṣ'ab b. al-Zubejr (st 72), welche ihr Antlitz aller Welt unverhüllt sehen liess, sagen: „Allāh hat mich mit dem Stempel der Schönheit ausgezeichnet und ich liebe es, dass die Welt dieselbe betrachte und erkenne, dass ich ihnen allen überlegen bin und kein Fehl an mir ist, das man an mir tadeln könnte“.² Wohl forderte des Islam von den Frauen bescheidene Zurückhaltung, wie dies auch bereits im Heidenthume zur guten Sitte gehörte — die züchtige Frau ist im *chidr*³ —; dies schneidet aber die Frau von den Interessen der Welt nicht völlig ab. Die älteste Geschichte des Islam ist nicht arm an Beispielen für diese Thatsache.

Beachtenswerth ist die Theilnahme, welche das weibliche Geschlecht der unglücklichen Sache Husejns⁴ und der 'Aliden widmet. Auch an der Erfindung, Ausschmückung und Verbreitung der 'alidischen Legenden sind die Frauen nicht unbetheiligt. Von Al-Nawār bint Mālik wird eine Anzahl solcher Legenden mitgetheilt, so z. B. die Vision, dass himmlisches Licht

1) Twee populaire dwalingen verbeterd (Bydragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 5^e Volgr. I) p 10 ff des Separatabdrucks. Vgl. aus früherer Zeit Hammer-Purgstall, *Journal of the Roy. Asiat. Society* IV (1837) p. 172 Anm. D'Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudân* (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 63

2) Ag X, p. 54.

3) vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidenthums* p 146, *rabbat al-chidr* bei Noldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie* p. 85, 6 = *Mufaḍḍal* 29: 1, *bejdātu chidrin Imrk*, *Mu'all* v 23. Plural. *bejdāt al-chudūr* Ham. p. 250 v 2. Es scheint jedoch, dass diese Ausdrücke sich zunächst auf unverheirathete Mädchen beziehen (B. 'Īdejn nr. 15 *al-'awāṭik dawāt al-chudūr*, bei einem spätern Dichter: *'awāṭiku lam takun tādā'u-l-higāla*, *Dū-l-rumma* Chiz. adab IV, p. 107, 6 v. u.), sowie auch *muchabba'āt*, *Zubejr* 1: 36 (ed. Landberg p 159 v 4); vgl. *al-'aḍrā'a fī-l-nasif*, *Hudējl*. 237: 14, 278: 40 (zu *nasif*, B. *Ġihād* nr 5 *nasif* der Paradiesjungfrauen), *al-'aḍrā'u fī chidrihā*, B. *Adab* nr 76. S. weitere Nachweise hinsichtlich verwandter Sprachausdrücke in *Oest Monatschr. f. d. Orient* XI, p 156 unt.; zu beachten Ham. p. 750 v. 1 *ḡazālun mukanna'u*, ein verschleiertes Reh (von einem jungen Mädchen)

4) Al-Tabarī II, p 459, die Frauen aus dem Stamme Hamdān.

jene Urne umgab, in welcher das Haupt des 'Alī aufbewahrt wurde und dass ein weisser Vogel dieselbe umflatterte¹ Die umejjadenfeindlichen Verschwörer in Baṣra halten nach dem Regierungsantritt des Jazīd ihre Zusammenkünfte im Hause der Maria bint Sa'd, einer Frau vom Stamme der 'Abd al-Ḳejṣ und begeisterten Anhängerin der 'Aliden ab.² Und im Verzweiflungskampf Husejn's für die Rechte seiner Familie erfahren wir unter den vielen ergreifenden Episoden dieser tragischen Kriegsführung, wie Umm Waḥb, die Frau eines eifrigen Parteigängers des Prätendenten, eine Zeltstange ergreift und zu ihrem Manne tretend die folgenden Worte an ihn richtet: „Meinen Vater und meine Mutter gebe ich hin als Lösung für dich; gehe hin und kämpfe für die Rechte der Nachkommenschaft Muhammads“ Und als der Gatte sie zu den Frauen zurückwies, da ergriff sie sein Kleid und sprach: „Nicht will ich mich von dir trennen, eher sterbe ich mit dir“, als er dann im Kampfe fiel, da begrüßte sie seine Leiche mit den Worten: „Wohl bekomme dir das Paradies!“³ Man denkt hierbei auch an Asmā', die Tochter des Abū Bekr, die ihrem Sohn 'Abdallāh b. al-Zubejr in seinem Kampf gegen Al-Haǧǧāǧ ermuthigend zur Seite steht und es nicht dulden will, dass der Sohn, als er in den Krieg zieht, ein Panzerhemd anlege, weil ihr diese Vorsicht unwürdig schien eines Mannes, der den Kampf aufnimmt für eine Sache, von deren Gerechtigkeit er durchdrungen ist. In der ersten Zeit des Islam wetteifern die Frauen — man hat in ihnen die Vorbilder einiger neuzeitlichen Heroinnen der arabischen Wüste erkennen wollen⁴ — mit ihren heldenmüthigen Männern in der Begeisterung für die schweren Kämpfe, zu denen sie aufgerufen wurden Als Ḥabīb b. Maslama al-Fihri (st. 42) im Begriffe war, zu einem jener Streifzüge auszuziehen, mit denen er einen grossen Theil seines Lebens ausfüllte, da fragte ihn sein Weib: „Wo ist dein Ziel?“ „Entweder im Lager des Feindes“, erwiderte Ḥabīb, „oder, will's Allāh, im Paradies“ „An beiden Orten“, erwiderte das Weib, „will ich dir zuvorkommen“. In der That begegnete ihr Ḥabīb im Lager des Feindes; sie war ihm zuvorgekommen.⁵ Der Mörder des Ḥārīǧtenhauptlings Nāfi' b. al-Azraḳ findet sich einer Frau gegenüber, die ihn zum Zweikampf herausfordert, um Blutrache für den ermordeten Nāfi' zu nehmen.⁶

1) Al-Ṭabarī II, p 369.

2) ibid. p 235.

3) ibid p 336

4) Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina (Leipzig 1874) II, p, 237, vgl. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka p. 245

5) Al-Ġāhiz, Kitāb al-bajān fol. 48^b.

6) Ansāb al-ashīāf p. 92.

Neben ihrer Betheiligung an den politischen Interessen begegnen wir bereits in früher Zeit den Frauen auch als Priesterninnen der Humanität und werththätigen Menschenliebe inmitten der Schrecknisse des Krieges. Eine Frau aus dem Aslam-stamme, Kulejba bint Sa'id — so erzählt Ibn Sa'id¹ — errichtete während der Chejbarschlacht zu allererst ein Feldlazareth² innerhalb der Moschee, in welcher sie die Kranken und Verwundeten pflegte. Dass den Frauen der Zugang zur „Heiligkeit und zum Paradiese“ verschlossen sei, dies wird geradezu durch den Koran selbst widerlegt. Es bedarf nur eines Blickes auf jene zahlreichen Stellen, wo von mu'minûn und mu'minât, sâlihûn und sâlihât in einem Athemzuge und unter Voraussetzung ihrer volligen Gleichwerthigkeit geredet wird (besonders Sure 33: 35).

Man kann hieraus ersehen, dass weder die Stellung der Frauen innerhalb der ältesten Bewegungen der muhammedanischen Gemeinde, noch auch die Lehre des Begründers der neuen Religion ein Hinderniss bildeten, dass sich — trotz einiger theologischer Beschränkungen von ganz und gar theoretischer Art³ — die Frau im innern religiösen Leben und im Bewusstsein der Glaubigen zu jener Bedeutung emporschwingt, welche dem männlichen Geschlechte zugestanden wird, und dass sich bei der Entwicklung der Auljâ'-verehrung im Islam diese Würde auch auf Frauen erstreckte,⁴ welche das Gesamtgefühl der Glaubigen auf diese Höhe erhebt. Und in der That, wenn wir uns von den Nachrichten über das muhammedanische Leben der verschiedensten Zeitalter belehren lassen und wenn wir uns in den Stätten des Todes umsehen und die Gräber der Heiligen betrachten, so werden wir ganz andere Erfahrungen von der Stellung der muhammedanischen Frauen in dem Heiligenbestande des Islam gewinnen, als uns von Perron geboten werden. Von heiligen Frauen (Sheichât) hören wir von den ältesten Zeiten bis zur jüngsten Gegenwart sehr viel. Man kennt ihre Namen und erzählt mit devoter Achtung von ihrem heiligen Leben und ihren frommen Thaten und Wunderwirkungen (karâmât). Dem Stîfi-unwesen abgeneigte Theologen eifern auch gegen diese weiblichen Heiligen und die Verehrung,

1) Bei Ibn Haġar IV, p. 763

2) Eine Einrichtung, die in den späteren Jahrhunderten im Kriegswesen der Muhammedaner fest eingebürgert war, Ibn Chalikân n. 367, Al-Makkari I, p. 548.

3) Dass z. B. die Frau die Nebî-würde nicht erreichen konnte; nach Muhammed kann es ja auch männliche Propheten nicht mehr geben. Aber auch in diesem Punkte hat sich ein Theologe des IV Jahrhunderts erlaubt, von der gewöhnlichen Lehre abzuweichen; dadurch hat er sich die Missbilligung der Massen zugezogen. Ibn Bashkuwâl n. 1057 p. 479 unten.

4) Die Gestaltung des Lebens hat die Schranke durchbrochen, welche die spätere Theologie zu ziehen nicht verabsäumt hat. Al-Bejdâwî zu Sure 14: 38 (I, p. 207, 22) chusû (al-rġâl) bil-nubuwwa wal-imâma wal-walâja.

jene Urne umgab, in welcher das Haupt des 'Alī aufbewahrt wurde und dass ein weisser Vogel dieselbe umflatterte.¹ Die umejjadenfeindlichen Verschwörer in Baṣra halten nach dem Regierungsantritt des Jezīd ihre Zusammenkünfte im Hause der Maria bint Sa'd, einer Frau vom Stamme der 'Abd al-Ḳejṣ und begeisterten Anhängerin der 'Alīden ab.² Und im Verzweiflungskampf Husejn's für die Rechte seiner Familie erfahren wir unter den vielen ergreifenden Episoden dieser tragischen Kriegführung, wie Umm Waḥb, die Frau eines eifrigen Parteigängers des Prätendenten, eine Zeltstange ergreift und zu ihrem Manne tretend die folgenden Worte an ihn richtet: „Mennen Vater und meine Mutter gebe ich hin als Lösung für dich; gehe hin und kämpfe für die Rechte der Nachkommenschaft Muhammeds“. Und als der Gatte sie zu den Frauen zurückwies, da ergriff sie sein Kleid und sprach: „Nicht will ich mich von dir trennen, eher sterbe ich mit dir“; als er dann im Kampfe fiel, da begrüßte sie seine Leiche mit den Worten: „Wohl bekomme dir das Paradies!“³ Man denkt hierbei auch an Asmā', die Tochter des Abū Bekr, die ihrem Sohn 'Abdallāh b. al-Zubejr in seinem Kampf gegen Al-Ḥaǧǧāǧ ermuthigend zur Seite steht und es nicht dulden will, dass der Sohn, als er in den Krieg zieht, ein Panzerhemd anlege, weil ihr diese Vorsicht unwürdig schien eines Mannes, der den Kampf aufnimmt für eine Sache, von deren Gerechtigkeit er durchdrungen ist. In der ersten Zeit des Islam wetteifern die Frauen — man hat in ihnen die Vorbilder einiger neuzeitlichen Heroinnen der arabischen Wüste erkennen wollen⁴ — mit ihren heldenmüthigen Männern in der Begeisterung für die schweren Kämpfe, zu denen sie aufgerufen wurden. Als Ḥabīb b. Maslama al-Fihri (st. 42) im Begriffe war, zu einem jener Streifzüge auszuziehen, mit denen er einen grossen Theil seines Lebens ausfüllte, da fragte ihn sein Weib: „Wo ist dein Ziel?“ „Entweder im Lager des Feindes“, erwiderte Ḥabīb, „oder, will's Allāh, im Paradies“. „An beiden Orten“, erwiderte das Weib, „will ich dir zuvorkommen“. In der That begegnete ihr Ḥabīb im Lager des Feindes; sie war ihm zuvorgekommen.⁵ Der Mörder des Ḥarīǧitenhauptlings Nāfi' b. al-Azrak findet sich einer Frau gegenüber, die ihn zum Zweikampf herausfordert, um Blutrache für den ermordeten Nāfi' zu nehmen.⁶

1) Al-Tabarī II, p. 369

2) ibid p. 235

3) ibid p. 336

4) Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina (Leipzig 1874) II, p. 237, vgl. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka p. 245

5) Al-Ġāhiz, Kitāb al-bajān fol. 48^b

6) Ansāb al-asḥrāf p. 92.

Neben ihrer Betheligung an den politischen Interessen begegnen wir bereits in früher Zeit den Frauen auch als Priesterinnen der Humanität und werktätigen Menschenliebe inmitten der Schrecknisse des Krieges. Eine Frau aus dem Aslam-stamme, Kulejba bint Sa'id — so erzählt Ibn Sa'id¹ — errichtete während der Chejbarschlacht zu allererst ein Feldlazareth² innerhalb der Moschee, in welcher sie die Kranken und Verwundeten pflegte. Dass den Frauen der Zugang zur „Heiligkeit und zum Paradiese“ verschlossen sei, dies wird geradezu durch den Koran selbst widerlegt. Es bedarf nur eines Blickes auf jene zahlreichen Stellen, wo von mu'minîn und mu'minât, sâlihîn und sâlihât in einem Athemzuge und unter Voraussetzung ihrer völligen Gleichwerthigkeit geredet wird (besonders Sure 33: 35).

Man kann hieraus ersehen, dass weder die Stellung der Frauen innerhalb der ältesten Bewegungen der muhammedanischen Gemeinde, noch auch die Lehre des Begründers der neuen Religion ein Hinderniss bildeten, dass sich — trotz einiger theologischer Beschränkungen von ganz und gar theietischer Art³ — die Frau im innern religiösen Leben und im Bewusstsein der Gläubigen zu jener Bedeutung emporschwingt, welche dem männlichen Geschlechte zugestanden wird, und dass sich bei der Entwicklung der Auljâ'-verehrung im Islam diese Würde auch auf Frauen erstreckt,⁴ welche das Gesamtgefühl der Gläubigen auf diese Höhe erhebt. Und in der That, wenn wir uns von den Nachrichten über das muhammedanische Leben der verschiedensten Zeitalter belehren lassen und wenn wir uns in den Stätten des Todes umsehen und die Gräber der Heiligen betrachten, so werden wir ganz andere Erfahrungen von der Stellung der muhammedanischen Frauen in dem Heiligenbestande des Islam gewinnen, als uns von Perron geboten werden. Von heiligen Frauen (Shejchât) hören wir von den ältesten Zeiten bis zur jüngsten Gegenwart sehr viel. Man kennt ihre Namen und erzählt mit devoter Achtung von ihrem heiligen Leben und ihren frommen Thaten und Wunderwirkungen (karâmât). Dem Sûfi-unwesen abgeneigte Theologen eifern auch gegen diese weiblichen Heiligen und die Verehrung,

1) Bei Ibn Haġar IV, p. 763.

2) Eine Einrichtung, die in den späteren Jahrhunderten im Kriegswesen der Muhammedaner fest eingebürgert war, Ibn Chalikân n. 367, Al-Makkari I, p. 548.

3) Dass z. B. die Frau die Nebî-würde nicht erreichen könne; nach Muhammed kann es ja auch männliche Propheten nicht mehr geben. Aber auch in diesem Punkte hat sich ein Theologe des IV. Jahrhunderts erlaubt, von der gewöhnlichen Lehre abzuweichen; dadurch hat er sich die Missbilligung der Massen zugezogen. Ibn Bashkuwâl n. 1057 p. 479 unten.

4) Die Gestaltung des Lebens hat die Schranke durchbrochen, welche die spätere Theologie zu ziehen nicht verabsäumt hat. Al-Bejdâwî zu Sure 14. 38 (I, p. 207, 22) chusû'î (al-rigâl) bil-nubuwwa wal-imâma wal-walâja.

mit welcher sie sich zu umgeben wissen.¹ Es ist noch nicht lange her, dass die orientalischen Zeitungsblätter von dem imposanten Begräbnisse einer solchen heiligen Frau, der Shejcha Amīna in Alexandrien Bericht erstatteten. Nur wenig Bücher über Heiligenbiographie wird es geben, die nicht unter jedem Buchstaben des Alphabetes eine Reihe von heiligen Frauen aufführen, mit wunderbaren Nachrichten, welche in nichts jenen nachstehen, welche von den heiligen Männern erzählt werden, die in derselben Büchern ihre Nachbarn sind. Es ist bezeichnend, dass einige Theologen als den ersten Repräsentanten der Kuṭb-würde, einer der hervorragendsten in der Hierarchie der Auljā', eine Frau nennen: Fāṭima.² Zwischen beiden Geschlechtern herrscht auf dem Gebiet der Heiligkeit volle Parität. Die einschlägige Literatur kann sogar eine besondere Monographie aufweisen über Biographien heiliger Frauen vom Schejch Taḩī al-dīn Abū Bekr al-ḩuṣnī unter dem Titel. „Lebensläufe der auf dem Gotteswege wandernden gläubigen und frommen Frauen“.³ Der Verfasser hatte, wie er dies in seiner Vorrede darlegt, mit diesem Buche die Absicht, dass sich die Leserinnen aus demselben Vorbilder der Frömmigkeit und sittlichen Heiligkeit aneignen mögen. Demgemäss apostrophirt er auch in der Nutzenanwendung sehr oft und streng die Frauen seiner Zeit. „Jā nisā' ḩāḩā al-zamān!“ „Wehe euch und nochmals wehe euch, o Frauen dieser Zeit!“ sagt er bei Gelegenheit der Biographie der frommen ḩasana (fol. 45, b). „Ihr seid eben das Gegentheil davon. Ihr findet Gefallen an den Söhnen der Welt. Wenn euer Gatte gottlos ist und berauschende Getränke trinkt und andere Sünden begeht, so findet ihr Gefallen an ihm, wenn auch sein Verkehr den Zorn Gottes veranlasst und ihr vermeidet den frommen Mann, obwohl sein Verkehr das Gefallen Gottes herbeiführt. Fluch über euch! Wie wenig Wohlgefallen findet ihr an Dingen, die euch näher zu Allāh bringen“.

Allerdings ist es nicht der kriegerische, mit den Mitteln der Gewalt arbeitende Islam, jene „religion d'hommes“ — wie ihn Renan nennt — der die heiligen Frauen hervorbrachte, sondern der von mystischen und asketischen Neigungen erfüllte Islam ist es, der die heiligen Frauen grosszieht,⁴ jene Zāhidāt und 'Ābidāt, von deren Erwähnung die muhammedanischen Bücher erfüllt sind. Da finden wir auch Frauencongregationen, welche die Pflanzstätten der Heiligen sind, Kloster für Frauen. Es klingt

1) Muhammed al-'Abdaīf, Al-madchal (Alexandrien 1293) II, p 18.

2) Al-Munāwī fol 23*

3) Siyar al-sālikāt al-mu'mināt al-ḩajrāt, Hschr der Leipziger Univ D. C. nr. 368.

4) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 63—65

wohl sonderbar, von muhammedanischen Nonnen und muhammedanischen Nonnenklöstern zu hören, als gabe es noch eine strengere und weitergehende Abschliessung der Frauenwelt, als es jeder Harem schon an sich ist. Al-Makrizi erwähnt in seinem Kapitel über Klöster in Aegypten (ribât) ein Institut unter dem Namen: Ribât al-Baġdâdîjja (Kloster der Baġdâderinn): „dieses Haus erbaute Madame (châtûn) Taġkârpâs, die Tochter des Malik al-Zâhir Bibars, im Jahre 684 d. H. für Zejnab, Tochter des Abû-l-barakât, welche fromme Schejcha gewöhnlich 'Tochter der Baġdâderin' (hint al-Baġdâdîjja) genannt wurde; die Prinzessin richtete in diesem Institut für die Schejcha und andere fromme Frauen ein Wohnhaus ein. Dieses Haus ist bis auf unsere Tage durch die Frömmigkeit der Bewohnerinnen bekannt, an deren Spitze immer eine Oberin steht, welche den übrigen religiöse Belehrung bietet, mit ihnen fromme Uebungen abhält und sie in den Wissenschaften der Religion unterweist. Die letzte uns bekannte Oberin dieses Hauses war die fromme Schejcha, die Herrin der Frauen ihrer Zeit, die Baġdâderin Umm Zejnab Fâtma, Tochter des 'Abbâs, welche im Monat Dû-l-ġuġġa des Jahres 714 über achtzig Jahre alt starb. Sie war eine gelehrte und dabei allen irdischen Gütern entsagende, mit Wenigem begnügliche, gottesfürchtige, auf Gottes Pfad leitende Frau, eifrig in der Beförderung geistigen Nutzens und der frommen Uebungen und von lauterer Frömmigkeit. Viele Frauen aus Damaskus und Kairo lernten von ihr; sie besass die Eigenschaft, dass ihr jedermann Vertrauen entgegenbringen musste, sie übte auch durch ihre Belehrung grossen Einfluss auf die Seelen. Nach ihrem Tode erhielt jede Oberin dieses Klosters den Titel: 'die Baġdâderin'. In dasselbe Haus pflegten sich auch von ihren Männern verstossene Frauen zurückzuziehen und zur Wahrung ihrer sittlichen Reputation daselbst zu verbleiben, bis sie wieder eine neue Ehe eingingen. Denn in diesem Hause herrschte strenge Disciplin, die Bewohnerinnen waren stets mit gottesdienstlichen Uebungen beschäftigt und wer sich gegen die Regeln des Hauses verging, wurde von der Oberin strenge bestraft. Durch die Ereignisse des Jahres 806 verfiel dann das Institut. Die Oberaufsicht über dasselbe steht dem Oberġâdî der Ĥanafiten zu“.¹ Auch in Mekka gab es früher Frauenklöster; Muhammed al-Fâsî (geb. 775, gest. 832) in Mekka), mâlikitischer Ĥâdî in der heiligen Stadt, erwähnt in seiner Geschichte und Topographie Mekkas unter den Klosterstiftungen der heiligen Stadt das Kloster der Bint al-tâġ. „Ich weiss nicht“, sagt Al-Fâsî, „wer es gegründet hat, es ist mehr als 200 Jahre alt (der Verfasser beendigte dieses Buch im

1) Chîṭaṭ II, p. 428 Von diesem Gebäude ist jetzt keine Spur mehr erhalten, 'Alî Bishâ Mubînâk, Al-chîṭaṭ al-ġadîda al-taufîķîjja VI. p. 53

Jahre 819); aus einer Thorinschrift ist ersichtlich, dass es für fromme Sūffrauen¹ gestiftet wurde, die ständig in Mekka leben wollen“. Ferner: „Zu diesen Stiftungen gehört ein Kloster, hinter dem Kloster al-Dūrf, welches für Frauen bestimmt ist; dies Institut bestand noch in der Mitte des VII. Jahrhunderts“. Endlich: „Zwei Klöster in der Nahe des Ortes Al-Durejba; das eine führt den Namen Ribāt ibn al-Saudā, es befindet sich an demselben eine Thorinschrift, in welcher erzählt wird, dass im Rebf I. 590 Umm Chalil Chadīga und Umm ‘Isā Marjam, beide Töchter des ‘Abdallāh al-Kasīmī, diese beiden Klöster für fromme, dem shāfi‘itischen Ritus angehörende Sūffrauen gestiftet haben, welche ein jungfräuliches Leben geloben. Man nennt das letztere auch das Hirrīsh-Kloster.² Auch in Nordafrika finden wir muhammedanische Nonnen. Al-Bekrī erwähnt in der Nahe von Susa einen Ort, Namens Monastir, mit der Bemerkung, dass dies ein Wallfahrtsort für Frauen ist, welche nach Art der Derwische leben.³

Wir haben ersehen können, dass im Islam nicht nur von vornherein die Möglichkeit zur Ausbildung der Vorstellung von heiligen Frauen gegeben war, sondern dass sich auch die socialen Folgen einer solchen Vorstellung hier ebenso wie anderwärts eingestellt haben. Die heiligen Frauen werden in der muhammedanischen Heiligenlegende mit denselben Wunderwirkungen ausgerüstet, wie die Wali’s, sie sind im Leben und nach ihrem Tode derselben Ehren theilhaftig. Obwohl tiefe Gottesgelehrsamkeit, wie wir zu Beginn des vorigen Abschnittes gesehen, nicht eben unumgängliches Attribut des heiligen Charakters ist, finden wir dieselbe nicht selten in den Biographien der Shejcha’s als besondern Ruhmestitel hervorgehoben. Denn auch dies ist eine vielverbreitete Uebertreibung, dass der Islam die Pflege des ‘Ilm ausschliesslich als Privilegium der Männer betrachtet.⁴ Der alte Islam macht das Studium der religiösen Wissenschaft zur Pflicht jedes Gläubigen ohne Unterschied des Geschlechtes,⁵ und die Frauen haben in den früheren

1) Dem Titel Sūfiyya begegnen wir nicht selten bei frommen Frauen, z. B. Abū-l-Mahāsīn II, p. 224, 4 v u eine heilige Wunderthatern Fātma bint ‘Abd al-Rahmān (st. 312). Bei Ibn Bashkuwāl n. 1192 p. 537 wird aus dem Anfang des IV. Jahrhunderts ein Sūfi erwähnt, der eine Sūfiyya heirathet, deren Mutter gleichfalls Sūfiyya war.

2) Chron. Mekk II, p. 114. 115

3) Jāḥūt IV, p. 661

4) Von apologetischem Standpunkte hat der bekannte ägyptische Gelehrte Schejch Rifā‘a al-Taḥṭāwī (st. 1873) diese Ansicht in einer besondern Abhandlung zu widerlegen versucht; vgl. einen Auszug aus derselben in Jacob Artin Pacha’s L’instruction publique en Égypte (Paris 1890) p. 122 ff.

5) Dies ist im Ḥadīth ausgedrückt: Talab al-‘ilm farīda ‘alā kull mushm wamuslima.

Jahrhunderten an der Pflege der religiösen Wissenschaft viel mehr Antheil genommen, als man gewöhnlich vorauszusetzen pflegt¹

Es ist begreiflich, dass der muhammedanische Volksglaube am leichtesten jene Frauen, deren Lebensschicksal mit den ersten Anfängen des Islam verknüpft war, zu Heiligen gestempelt hat. Namentlich die Anhänger der Familie 'Alī's sind eifrig darin, die Frauen dieser geweihten Familie in die Heiligensphäre zu erheben. So wie der Islam an die Familie 'Alī's den ins Mystische erhobenen Begriff des Märtyrerthums knüpfte, so hat er auch die Frauen dieser Familie unter einen höhern Gesichtspunkt gestellt. Kairo ist unter allen sunnitischen Städten der am meisten mit 'alīdischen Reminiscenzen durchtränkte Boden; es ist dies eine Folge der Fātimidenherrschaft in dieser Stadt. Dieselbe birgt ja das Haupt Ḥusejn's, sie beherbergt auch das Grab Zeyd's, des Enkels des Ḥusejn, der in Kūfa dem umejjadischen Chalifen Hishām zum Opfer fiel, dessen Körper aber in wunderbarer Weise nach Kairo gelangte. Hier zeigt man auch die Gräber frommer Frauen aus der Familie des 'Alī: das der Umm Kulthūm, dass der Sitta Gauhara, der Dienerin der Sitta Nefisa, sowie auch das Grab der S. Nefisa selbst, welche eine wahre Heilige war.² Die um ihr Andenken gewobenen Legenden können einen Begriff davon geben, welche Vorstellung die Muhammedaner von ihren heiligen Frauen haben. S. Nefisa war eine Urenkelin des Chalifen und Märtyrers Ḥasan und Schwiegertochter des Imām Ġā'far al-ṣādīq. Sie war berühmt durch ihre Frommigkeit und ihren Eifer in den religiösen Uebungen; die Wallfahrt nach Mekka vollzog sie dreissig Mal; sie fastete unendlich viel, belebte die Nächte (d. h. sie wachte in denselben über Gebeten und heiligen Uebungen), betete und büsste viel; nur jeden dritten Tag nahm sie kargliche Nahrung zu sich. Den Koran und die Erklärung desselben wusste sie auswendig und war so bewandert in der religiösen Wissenschaft, dass ihr grosser Zeitgenosse, der Imām Al-Shāfi'ī vor der grossen Gelehrsamkeit dieser heiligen Frau mit ungewöhnlicher Achtung erfüllt war. Vor ihrem Tode grub sie sich selbst das Grab, in welchem ihr Körper ruhen sollte, und als die Höhle fertig war, recitirte sie in derselben sitzend den Koran hundertundneunzig Mal; als sie eben das Wort rahmat (Barmherzigkeit) las, entfloh ihre Seele dem Körper und eilte zum Herrn der Barmherzigkeit. Ihre Wunder sind ohne Zahl. Wir wollen einige der berühmtesten mittheilen. Als sie von Arabien nach Aegypten übersiedelte, gerieth sie in die Nachbarschaft einer Dimmī-familie (christliche oder

1) s. Excurse und Anmerkungen.

2) vgl. Mehren, *Revue des monuments funéraires du Kerafet ou de la ville des morts hors du Caire* (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St Petersburg, T IV, 1871) p 564—566.

jüdische) in welcher ein gichtleidendes Mädchen war, welches ihre Gliedmaßen nicht mehr frei bewegen konnte und regungslos hingestreckt liegen musste. Ihre Eltern verliessen einmal ihre Wohnung, um auf dem Markte Lebensmittel zu kaufen, und baten die fromme muhammedanische Nachbarin, während ihrer Abwesenheit die unglückliche Kranke zu bewachen. Nefisa, voller Liebe und Erbarmen, übernahm diese Pflicht der Barmherzigkeit. Als die Eltern des kranken Kindes das Haus verlassen hatten, verrichtete die Heilige die rituelle Waschung und wendete sich zu Allāh mit einem innigen Gebete für die Genesung des ohnmächtigen Kindes. Kaum hatte sie ihr Gebet beendet, als die Kranke die Kraft ihrer Glieder wieder erlangte und den heimkehrenden Eltern entgegeneilte. Die dankbaren Eltern zögerten nicht, den Islam anzunehmen.

Einst versagte der Nil die Ueberschwemmung des lechzenden Bodens. Das Land ging schrecklicher Dürre und Hungersnoth entgegen. Das Volk war voller Verzweiflung, seine Gebete und Bussübungen halfen nichts; der Strom blieb hartnackig wie zuvor. Da reichte Nefisa den verzweifelten Mitbürgern ihren Schleier, damit sie ihn in den Nil werfen mögen. Kaum war dies geschehen, da begann das Niveau des Stromes sich zu heben und das sich dem Hungertode entgegenängstigende Volk sah nun Ueberfluss wie selten zuvor. Das Volk von Kairo bezeichnet die Grabstätte dieser Heiligen als einen der privilegierten Orte, wo man Gebete verrichtet mit der sichern Hoffnung, erhört zu werden. Die heilige Frau, die, so lange sie lebte, ihren Einfluss vor dem göttlichen Throne den Unglücklichen und Bedrängten nie versagte, versagt ihn auch nach ihrem Tode nicht und auch Gott lasst keine Bitte unerhört, für deren Erfüllung die heilige Nefisa ihre Fürsprache einlegt¹

Die Nefisa-legenden stellen den Typus einer ganzen Klasse von Legenden heiliger Frauen des Islam im Osten und Westen seines Ausbreitungsgebietes dar. Wir betonen die Thatsache der geographischen Verbreitung solcher Heiligenlegenden, um dadurch dem Vorurtheil zuvorzukommen, welches neuerdings durch mehrere ethnographische Schriftsteller Ausdruck gefunden hat. Mit Bezug auf heilige Frauen wird nämlich der Unterschied aufgestellt, den Kobelt in seinen „Skizzen aus Algerien“ in so kategorische Form fasst: „Bei den Arabern findet man nie heilige Frauen, bei den Berbern findet man solche“.² Allerdings ist das Marabutenthum der Frauen

1) Chîṭaṭ II, p 441 Wir besitzen jetzt eine ausführliche Beschreibung des Grabes der Sitta Nefisa und ihrer Legende von Paul Ravaisse, *Sur trois mihrābs en bois sculpté* in den *Mémoires présentés et lus à l'Institut égyptien* II (Kairo 1889) p 661 ff.

2) Globus 1885 nr 3 p 40, vgl Trumelet, *Les Saints du Tell* I, p XLVIII.

bei den Berbern sehr stark emporgekommen,¹ und der Grund für diese, so wie auch für andere Erscheinungen im magribinischen Heiligencultus ist in den vorislamischen Antecedentien des magribinischen Islam leicht zu erkennen.² Aber die Fähigkeit, heilige Frauengestalten zu concipiren, wird man auch dem arabischen Islam nur mit Unrecht absprechen wollen.

V.

Im weitem Verlauf dieser Abhandlung werden wir uns nicht mehr mit den lebenden Wali's als Gegenständen der Verehrung beschäftigen. Die obigen Specimina aus dem Volksaberglauben (III.) mögen sich als morgenländische Beiträge zur Kenntniss des Folklore rechtfertigen, zu dessen Aufbau jetzt auf verschiedenen Gebieten emsig Materialien gesammelt werden. Wir wenden uns nun zu dem Cultus, der sich im Islam an die abgeschiedenen Wali's geknüpft hat. Derselbe ist in der Regel mit den Grabesstätten heiliger Personen in Zusammenhang, seltener mit Orten, welche zu dem Leben des Heiligen in gewisser Beziehung stehen.

1

Obwohl bereits im mekkanischen Cultus, wie sich dieser in der ersten Zeit des Islam entwickelte, den aus heidnischen Ueberlieferungen im Sinne der Verbindung mit Ibrāhīm umgebildeten heiligen Stätten eine sehr hervorragende Stelle zuerkannt wurde, kann man dennoch die Beobachtung machen, dass in der ältesten Zeit des Islam die Bestrebung, mit heiligen Persönlichkeiten in Zusammenhang gebrachten Orten besondere Wirkungen beizumessen, noch nicht durchgedrungen ist. Die an die Patriarchenzeit anknüpfenden heiligen Gedenkort der Ka'ba entstanden, wie ja der muhammedanische Ka'ba-cultus überhaupt, unter dem Drange, die heidnischen Ceremonien, welche wegen des an die Ueberlieferung der Ahnen sich klammernden Charakters der Araber unumgänglich waren, innerhalb der neuen Ordnung möglich zu machen. Wir haben keine sicheren Berichte darüber, ob und in wie weit sich in den ersten Jahrzehnten das Gebiet heiliger Orte über diese Grenzen hinaus erweitert habe. Die Thatsache, dass das Geburtshaus des Propheten zur Umejjadenzeit als gewöhnliches Wohnhaus benutzt und erst durch Al-Chejzurān (st. 173), die Mutter des Hārūn al-Rashīd, für ein Bethaus

1) Man denke nur an den Cultus der Lellah Setta in Tlemsen (Bargès, Tlemçen p. 132), der Lella Minana in Al-'Arīsh (Rohlf's, Erster Aufenthalt in Maorokko p. 367)

2) vgl. ZDMG. XLII, p. 55, Procopius, De bello vand. II, c. 8 über weis-sagende Frauen

adaptirt wurde,¹ lässt uns zur Voraussetzung geneigt sein, dass die Weihung von heiligen Orten, welche an die Prophetenlegende anknüpfen, nicht in die älteste Zeit gehöre.² Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Berichte der Chronisten, welche die Heiligsprechung der muhammedanischen Gedenkort in eine frühere Zeit hinaufschieben, nur so viel beweisen, dass die Heiligkeit der betreffenden Orte zur Zeit des Chronisten bereits in fester Geltung war; so z. B. der Bericht des Wākidī, dass an den Orten, wo der Prophet gebetet hatte, Moscheen errichtet wurden,³ oder die ohne Isnād, bloss vom Hörensagen⁴ geschöpfte Mittheilung des Tabarī, dass das „Wohnhaus der Chadīga“, in welchem Muhammed mit seiner ersten Ehefrau zusammen lebte, bereits von Muʿāwija zu einem heiligen Orte eingerichtet worden sei. In der That wird die Bedeutung, welche sich an einige dieser Heiligthümer knüpft, selbst von muhammedanischen Geschichtsschreibern nicht immer als zweifellos betrachtet.⁵

Mit der successiven Erhöhung des Charakters des Propheten, welche aus dem Volksglauben auch in die Lehre eingedrungen war, nimmt auch die werkhätige Pietät für solche Gedenkort immer mehr zu. Es wurden selbst die kleinlichsten Episoden aus dem Leben des Propheten topographisch verewigt. Man zeigte z. B. den Ort, wo Muhammeds Kochtopf stand, als er im ersten Jahre der Flucht im Baḥā ibn Azhar unter einem Baume für sich und seine Genossen Essen zubereiten liess.⁶ Es ist leicht begreiflich, dass infolge des Umstandes, dass die Festhaltung solcher Gedenkort in den ältesten Zeiten vernachlässigt wurde, die spätere Verewigung derselben auf völlig unhistorischem Grunde erfolgte. Man fragte nicht viel nach der Beglaubigung und Authentie des heiligen Ortes. Tārīk b. ʿAbd al-Rahmān berichtet, dass er während seiner Pilgerfahrt vor einer Moschee vorüberging, in welcher er betende Leute sah. Auf seine Frage berichtete man ihm, dass diese Moschee zum Andenken an die „Huldigung unter dem Baume“ an dem Orte derselben errichtet wurde. Tārīk erzählte dies dem Saʿīd b. al-Musajjib (st 93). „Mein Vater — sagte Saʿīd — der selber einer derjenigen war, die dem Propheten unter dem Baume huldigten, konnte ein Jahr später die Stelle dieses Ereignisses nicht mehr angeben. Die Genossen des Propheten hatten also den Ort der Unterwerfung völlig vergessen. nun, ihr wollt ihn wieder aufgefunden haben und ihr wüsstet

1) Al-Tabarī I, p. 968.

2) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka I, p 21.

3) Wākidī-Wellhausen p. 208

4) fīmā dukra, Al-Tabarī I, p 1130, 3

5) vgl. z. B. Al-Azrakī p 425 zu Al-muttakā

6) Al-Tabarī I, p 1268

darin Bescheid?¹ Zu Al-Azrakî's Zeit, im III. Jahrhundert, hatte die „Baummoschee“ bereits eine andere Bedeutung. Sie sollte nicht mehr an die Huldigung unter dem Baume erinnern, sondern eine Wunder-legende verewigen: An jener Stelle stand nämlich ein Baum, den der Prophet um irgend eine Sache befragte, worauf sich der Baum zum Propheten bewegt haben und vor ihm stehen geblieben sein soll, bis er dann, nach geendigter Unterredung, wieder nach seinem ursprünglichen Ort zurückkehrte.²

Je weiter wir in der Zeit vorwärts schreiten, desto üppiger entfaltet sich die Pietät vor heiligen Gedenkort. In Mekka selbst mehren sich die heiligen Gräber. Zwischen dem schwarzen Steine und dem Zenzem will man neuundneunzig Prophetengräber, namentlich aus der Patriarchenzeit gefunden haben.³ Man zeigt den Stein, auf dem der Prophet ausruhte, als er von seiner 'Umra zurückkehrte; ebenso den Stein in Abû Bekr's Hause, der den Propheten in Abwesenheit des Hausherrn begrüßte.⁴ Natürlich ist es Medina und die nächste Umgebung, wo die ältesten Traditionen des Islam durch örtliche Reminiscenzen, „Mashâhid“, wach erhalten werden sollten. Da wird inmitten der Moschee von Kubâ die Stelle gezeigt, wo das Kameel, welches der Prophet ritt, niederkniete, und im Hofraum desselben Gebäudes eine Nische, welche den Moment verewigt, als der Prophet die erste Rak'a verrichtete. Man zeigt in Medina die Stellen der Häuser der ersten Chalifen, der Cisterne, deren Wasser süß und trinkbar wurde durch den Speichel des Propheten. — Ausserhalb Medina's wird der Stein gezeigt, aus dem auf Befehl des Propheten Olivenöl träufelte, eine Kubba erhebt sich über diesen Stein und es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass ein Gebet an diesen heiligen Orten und an den vielen Gräbern von Genossen und Helfern, die Medina's Gebiet in sich birgt, als besonders wirkungsvoll erachtet wird.⁵ Es ist bemerkenswerth, dass auch

1) B. Magâzî nr 37, Al-Ḳaṣṭallânî VI, p 391 wird von Ibn Sa'd angeführt, dass 'Omar diesen Baum umhauen liess, als er hörte, dass man bei demselben Gebete vernichtet

2) Al-Azrakî p. 424, vgl. Snouck Hurgronje, Het Meekaansche Feest p. 123 Anm. 2. In späterer Zeit verschwindet das Andenken dieses heiligen Ortes; Al-Fâsî (VIII. Jhd.) schreibt: Al-Hudejbja und die Moschee (des Baumes) sind heute völlig unbekannt. Chion. Mekk II, p 83, 6. Ob die Verehrung, welche bei Tâ'if dem Lotus des Propheten (sidrat al-nabî, wohl vorzugsweise auch nun al-sidra genannt, Al-Fâkhî, Chron. Mekk II, p 48, 3), an welchen sich ein Wunder des Propheten anknüpfte, noch fortbesteht, konnte ich nicht erfahren; dieselbe wird aus dem X Jhd. noch erwähnt; Disputatio pro relig. Mohammed ed. van den Ham p 245

3) Bei Al-Damîrî (s v al-nasr) II, p 413 unten.

4) Ibn Batûta I, p 333.

5) ibid p 286 ff

grössere historische Momente — nicht bloss persönliche Beziehungen — den Anlass bieten, bestimmten Orten höhere Weihe zuzueignen. Zur Zeit des Ma'mūn wird eine Moschee an dem Orte errichtet, wo die Anhänger Muhammeds den falschen Propheten Musejlma besiegten, durch dessen Niederlage der ganze Islam einer ihm drohenden grossen Gefahr entging.¹

Inzwischen nimmt die Heiligenverehrung im Islam fortschreitenden Aufschwung. Die mit diesem neuen Momente des religiösen Lebens erwachsenden Vorstellungen lenken den Sinn der Gläubigen auf heilige Stätten ganz anderer Art. Man besucht das Grab des Heiligen als geweihte Andachtsstätte, oder — wie wir sehen werden — es werden alte heidnische Heiligthümer zu muhammedanischen Heiligengräbern umgedeutet. Es entwickelt sich ein eigenartiger Gräbercultus, in dessen Formen vielfach die alten heidnischen Ueberlieferungen des betreffenden Volkes fortleben, welche jedoch auch auf die Verehrung der auf muslimischem Grunde entstandenen Heiligengräber übertragen werden. Die ursprüngliche Art der Verehrung dieser letzteren besteht darin, dass man die Gräber der heiligen Märtyrer besucht, um sie zu begrüssen. Man glaubte auch den Gegengruss der besuchten Frommen vernehmen zu können, vor deren letzter Ruhestätte niemand vorüber reisen mochte, ohne ihnen seine Ehrerbietung bezeigt zu haben.² Im II. Jahrhundert hatte sich an diese aus schlichter Pietät emporgewachsenen Gewohnheit bereits eine Art von Cultus angesetzt; schon im ältern Hadīth (s. letzten Abschnitt dieser Abhandlung) wird gegen denselben in entschiedener Weise polemisiert.

Nicht bloss Pietät für den im Grabe Ruhenden veranlasst das muhammedanische Volk zum Besuche des Heiligengrabes; es ist zumeist der Glaube, durch das Pilgern zu dem Grabe, durch dort verrichtete Gebete und gespendete Weihgeschenke von dem Heiligen Hilfe in der Noth zu erhalten, oder wie man die Vorstellung im Sinne der islamischen Theorie abgeschwächt hat, die Fürsprache des Heiligen für sich zu erwirken, oder im allgemeinen lil-tabarruk,³ durch das pietätvolle Gedenken an den Heiligen und die Verehrung seines Andenkens Segen zu erlangen. Unerschütterlich lebt im Volke der Glaube an die Wirksamkeit des Gräberbesuches. Eine Menge von Sagen und Legenden giebt der Zuversicht des Volkes Ausdruck, dass die Heiligen, zu deren Grab man zur Zeit äusserster Noth hilfesuchend flüchtet, durch aussergewöhnliche Mittel die erwartete Hilfe schaffen. Selbst die Tilgung drückender Schuldenlast erreicht der fromme

1) Al-Balāḍorī p. 93.

2) vgl. Wākīdī-Wellhausen p. 143 f.

3) Al-Kaṣṭallanī II, p. 495

Mann durch Vermittlung des Heiligen, dessen Kūbba er andächtig besucht. An anderem Orte ist die Legende des in der Karāfa von Kairo ruhenden Lejth b. Saʿd, genannt Abū-l-makāim, d. h. der Gnadenvater, der Gnadenreiche, mitgetheilt worden,¹ auf dessen Grabe ein von Gläubigern bedrängter Mann einen korangelehrten Vogel vorfindet, mit dem der arme Mann in Kairo solches Aufsehen erregte, dass ihm der Sultan den Vogel für eine Summe abkaufte, die überreichlich genügte, um der materiellen Bedrangniss abzuhelpen. Dass in dieser und ähnlichen Legenden die Tilgung der Schulden in die Machtsphäre des Heiligen einbezogen wird, kann nicht auffallend scheinen, wenn man bedenkt, dass der angerufene Heilige auch in diesem Falle die Stelle Gottes vertritt. Schon in den ältesten muhammedanischen Gebeten wird der Allmächtige von dem Betenden um die Tilgung der Schulden angefleht. Ein altes Nachtgebet: „O mein Gott! Herr des Himmels und der Erden, der du das Getreidekorn und den Dattelnkern spaltest, der du die Thora, das Evangelium und den Koran offenbart hast, ich suche Zuflucht bei dir vor der Boshert eines jeden Bösen, dessen Stirnlocke du in der Hand hältst; du bist der Erste, nichts war vor dir, du bist der Letzte, nichts ist nach dir u. s. w., bezahle für mich meine Schuld und lasse nicht Armuth über mich kommen!“² Und wenn der Chaṭīb am Freitag für die Gesammtheit der Muslimin betet, für den Chalifen und seine Armee, da vergisst er nicht die Bitte hinzuzufügen: „waḳdī al-dejn ‘an al-mudejjanīn“ „Tilge die Schulden derer, welche verschuldet sind.“³ — Es folgt aus dieser Anschauung, dass man auch die Bezahlung der Schulden in den Wirkungskreis übernatürlicher Einflüsse stellte. „Der Prophet hat mich Worte gelehrt — so lässt man den ‘Alī sagen —, wenn dich eine Schuldenlast so schwer wie der Berg Thabīr drückte, würde sie Gott für dich ausgleichen, wenn du diese Worte (Gebete) sprichst.“⁴

So wendet sich der bedrangte Mann, die bedrangte Frau in ihren hauslichen Leiden, in Krankheit, Bedürftigkeit u. s. w. an das Grab des Heiligen; der reuige Sündenbeladene hofft durch sein Gebet am Grabe des Heiligen die Vergebung seiner Schuld zu erlangen.⁵ Die Frau hat einen

1) in meinem Beitrag zu Ebers' Aegypten in Bild und Wort I, p. 367. Die literarische Quelle der Legende ist Abū-l-fath al-‘Aufī fol. 98^a.

2) Al-Tirmidī II, p. 247 oben.

3) Chutab Ibn Nubāta (st. 374) ed. Būlāk 1286 p. 70 in dem Muster für eine Chutbat al-naʿī, vgl. auch die bei Lane, Manners and Customs of modern Egyptians I, p. 112 angeführten Freitags-chutba. In der bei Sell, Faith of Islam p. 203 mitgetheilten Chutba kommt dieser Passus nicht vor.

4) Al-Tirmidī II, p. 274.

5) Diese Fähigkeit der heiligen Statte hat der Liebesdichter Kutheyyū (st. 105) auf den Betort seiner ‘Azza übertragen. „Verzweifelt nicht, dass euch Allāh euere

Anlass mehr, ihre Bedrangniss dem Heiligen anzuvertrauen, wenn ihr der Kindersegen versagt ist. Vorzüglich in Bezug auf Abwendung dieses Uebels hat die Volksüberlieferung gewissen Heiligengräbern besondere Wirksamkeit zugeschrieben und fast jedes muhammedanische Land hat nach dieser Richtung privilegierte Pilgerorte. Damaskus hat seine Sittî Zejtûn, Aegypten seinen heiligen Bedawi in Tanta,¹ unfruchtbare Frauen im Algerischen wenden sich an den Wunderstab des Sîdî 'Alî Tâlib in der Kuku-moschee.² „In den Gebirgen nicht weit von Fes — so erzählt vor einem Jahrhundert Chenier³ — ist ein Heiliger, den die Juden und die Berber mit gleicher Achtung verehren; nach der gemeinen Meinung ist hier vor Einführung der mahometanischen Religion ein Jude begraben worden. Die Weiber der Berber und der Juden, welche Kinder zu haben wünschen, wallfahrten zu Fuss auf die Spitze des Berges, wo das Grabmal dieses Heiligen ist. Nahe dabei ist ein Lorbeerbaum, der seit vielen Jahrhunderten aus seinem Stamme wieder ausschlägt, und dieses überzeugt die abergläubischen Völker leicht, dass der Heilige eine belebende Kraft besitze“

Einigen Heiligen sind in dem localen Cultus gewisser Gegenden bestimmte Wirkungskreise zugewiesen worden, in welchen sie ihre Wunderkraft zu bethätigen besonders fähig sind. Auch im Islam haben sich Patrone bestimmter Lebenssphären herausgebildet.⁴ Hammer-Purgstall hat nach Ewlijâ-Efendi die muhammedanischen Patrone der Gewerke und Innungen mit Rücksicht auf die seiner Betrachtung naheliegenden Kreise zusammengestellt, und man muss voraussetzen, dass die grosse Zahl der Specialpatrone in Konstantinopel nicht ohne Nachwirkung der christlichen Vergangenheit dieser Stadt zu Stande gekommen ist.⁵ Interessant ist es, dass man unter denselben auch manchen Heros eponymus findet.⁶ Diese Patrone haben nur locale Bedeutung. Eine allgemein anerkannte volksthumliche Anschauung oder ein allgemein anerkannter Glaube hat sich im Islam

Sunden vergiebt, wenn ihr betet an dem Ort, wo sie andachtig war“, Chizânât al-adab II, p 379 ult (Recension des Ibn Durejd)

1) Auch dem Bade in einer Cisteine bei Dejr al-tîn wird von den Frauen diese Kraft zugeschrieben, 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-ohitat al-gadida VIII, p 33

2) Dumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie (Paris 1853) p 212

3) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (Deutsche Uebers., Leipzig 1788) p. 99.

4) z. B. in Damaskus der Scheich Al-Tscherkesî, Schutzpatron der Wollkämpler, Sîdî al-Sarûgî, welcher als Patron der Sattlerzunft verehrt wird. Kremer, Topographie von Damascus, 2. Heft, p 11. 15.

5) Constantinopolis und Bosphorus (Pesth 1822) II, p. 399—534.

6) z. B. n 474—75 p 497, der heilige Abû-l-nîdâ (Vater des Ausrufs) ist Schutzheiliger der Ausrufer im Bezeştân

bezüglich solcher Schutzheiligen nicht herausgebildet. Wohl haben aber die verschiedenen Gegenden diesbezüglich ihren spezifischen Aberglauben, oder sie haben ihn wenigstens in vergangenen Zeiten gehabt. Hierfür möchten wir nur ein Beispiel anführen. Wenn wir überhaupt von einem allgemeinen muhammedanischen Volksglauben bezüglich eines Schutzpatrons des Meeres sprechen können, so wäre dies kein anderer als Chiḍr, der ist mukallaf fi-l-baḥr mit der Bersorgung aller Angelegenheiten auf dem Meere betraut. Aber der Glaube daran ist nicht tief ins Volk gedrungen. Um sich vor Schiffsbruch und anderen Unglücksfällen im Meer zu schützen, wird gewöhnlich als wirksames Mittel nicht die Anrufung eines bestimmten Heiligen betrachtet, sondern die Abbildung des Schuhs des Propheten als symbolisches Schutzmittel gegen das Toben des Elements angewendet.¹ Jedoch hinsichtlich einiger Gegenden der muhammedanischen Welt haben wir Berichte über Schutzheilige gegen die bösen Zwischenfälle des Meeres. Jāḩūt berichtet aus Tunis vom heiligen Muhriz,² dessen Grab eine als besonders heilig geachtete Moschee umwölbt, dass die Schiffsleute beim Namen dieses Heiligen, den übrigens die Tunisier als ihren besondern Schutzheiligen verehren, schwören und sich mit Staub von seinem Grabe auf ihren Seereisen versehen, wie sie auch Gelübde für ihn ablegen, wenn sie durch unruhige See in Gefahr gerathen.³ Im fernen Osten des muhammedanischen Gebietes erfahren wir gleichfalls von einem Patron der Seefahrer. Es ist dies der heilige Abū Ishāḩ al-Kāzrūnī, dessen Grab in Kāzrūn bei Shirāz verehrt wird. Ibn Baṭūṭa berichtet über folgende Einrichtung in Verbindung mit der Verehrung dieses Heiligen. „Die Reisenden, welche das chinesische Meer befahren, haben die Gewohnheit, wenn sie sich vor ungünstigem Wind oder Seeraubern fürchten, ein Gelübde für Abū Ishāḩ abzulegen. Jeder, der ein solches Gelübde thut, stellt eine schriftliche Verpflichtung über die gewidmete Summe aus. Wenn sie nun ans Festland kommen, warten ihrer bereits die Diener der Zāwija des Heiligen am Ufer, begeben sich an Bord des Schiffes, übernehmen die während der Reise ausgestellten Verpflichtungs-urkunden und heben die gewidmeten Beträge ein. Es kommt kein Schiff von einer Fahrt nach China oder Indien zurück, ohne viele Tausende von Denaren an Gelöbnissgebühren zu ertragen. Es werden auch Armen, welche in der Zāwija um Almosen betteln, Anweisungen über bestimmte Summen ausgestellt und mit dem Siegel des Obern der Zāwija versehen. Diese An-

1) vgl. im IX. Abschnitt dieser Abhandlung

2) Der „Sidi Mahes“ der Touristenliteratur, z. B. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung (Leipzig 1888) p. 41

3) Jāḩūt I, p. 899, 17. Näheres über Gelübde der Seefahrer, Al-'Abdai, Al-madchal III, p. 107

weisungen werden gegen Empfangsbestätigung von jenen honoriert, welche ein Gelübde für Abū Ishāk abgelegt haben, die Quittung wird auf die Rückseite der Anweisung angemerkt. So bezahlte einmal eine Königin von Indien 10 000 Denare an die Derwische der Zāwija¹.

Wenn auch der Erfolg der Anrufung der Heiligen im allgemeinen nicht mit bestimmten Zeitpunkten in Verbindung gebracht wird, so hat der Volksglaube und die im Laufe der Zeit zur Geltung kommende Gewohnheit nichtsdestoweniger für den örtlichen Cultus gewisse Zeiten bezeichnet, in welchen die Heiligen mit grösserer Hoffnung auf Erfolg angerufen werden können. Es sind diese Zeiten bald Jahrestage² (besonders die Mōlid-tage der betreffenden Heiligen), bald auch Wochentage. So wird für das Gebet am Grabe des grossen Theologen und Asketen Abū-l-faṭḥ Naṣr al-Muḳaddasī (st. 490), welches in der unmittelbaren Nähe der Gräber des Mu'āwija und des Abū-l-Dardā in Damaskus von vielen Pilgern besucht wird, besonders der Sonntag empfohlen.³ Von den Gräbern der Frommen und Heiligen in Bagdad wird erzählt, dass die Bewohner dieser Stadt für je einen Tag der Woche den Besuch eines andern Grabes festgesetzt haben;⁴ dasselbe erfahren wir von der Praxis des Gräberbesuches in Kairo⁵. In der an Heiligengräbern überreichen Karāfa sind es besonders sieben, deren Besuch der grösste Erfolg zugeschrieben wird; dieselben werden in der Regel am Sonnabend vor Sonnenaufgang aufgesucht⁶.

Nicht nur am Mōlid-tage des Heiligen ist sein Grab Schauplatz allgemeiner Wallfahrt. Die Gesamtheit wendet sich zu demselben in grossen Volksmassen, um durch die Fürsprache des Heiligen in öffentlichen Calamitäten Rettung zu erlangen. Besonders gesucht sind die Gräber der Heiligen zu Zeiten von Regennoth. Die einfach würdige Form des Istiskā', welche altheidnische Zauberriten zu verdrängen berufen war,⁷ genügte dem gewöhnlichen Volke um so weniger, da man sich wohl oft von der Wirkungslosigkeit derselben überzeugen konnte. Man war daher bestrebt, die Hilfsmittel zu verstärken und die Hilfe Gottes mit wirksameren Mitteln herbeizuzaubern. Sehr früh wird man sich wohl die Fürsprache frommer Männer erbeten oder sich im Gebet auf sie berufen haben (oben p. 108),

1) Ibn Baṭṭa II, p. 91

2) In Mekka nennt man dieselben Haul. Snouck Hurgonje, Mekka II, p. 52 ff

3) Tahḡīb p. 592.

4) Ibn Baṭṭa II, p. 113

5) Muhammed al-'Abdarī, Al-madchal I, p. 223 unten, mit Bezug auf die Frauen in Kairo

6) 'Alī Bāshā Mubārak, Al-chitat al-ḡadīda VIII, p. 40

7) Th I, p. 34 ff.

und auch in späterer Zeit unterliess man es nicht, lebende Heilige gegen die Regennoth interveniren zu lassen.¹ Für das Aufsuchen der Heiligengräber zum Zwecke des Istiskā' und für die Thatsache des Erfolges der Gräberanrufung bei Regennoth hat man zugleich ältere Anhaltspunkte ersonnen. Als einst die Medinenser durch das Ausbleiben des Regens dem Hunger ausgesetzt waren, da rieth ihnen 'Ā'isha, am Grabe des Propheten eine gen Himmel gerichtete Oeffnung anzubringen. So wurde das heilige Grab in unmittelbare Verbindung mit dem zurnenden Himmel gesetzt. Kaum war der Rath der klugen Frau befolgt, da regnete es auch bereits in Strömen, das Gras spross frisch hervor, der Viehstand gedieh.² Man übertrug diese Wirkung auf die Gräber der Aulijā'. Sehr häufig ist in Biographien frommer Männer die Redensart „ḡabruhu justaškā bihi“,³ d. h. bei seinem Grabe wird um Regen gebetet. Beispiele hierfür findet man in den entferntesten Theilen der muhammedanischen Welt. Aus dem V. Jahrhundert wird erzählt, dass als in Samarkand grausame Regennoth herrschte und die wiederholten Istiskā'-gebete von keinem Erfolg begleitet waren, der Kādī von Samarkand eine öffentliche Rogation veranstaltete und an der Spitze der ganzen Gemeinde nach Chartank zum Grabe des Buchārī pilgerte, um dort das Gebet zu verrichten. Dieser Pilgerzug soll von solchem Erfolg begleitet gewesen sein, dass die Leute vor lauter Regen sieben Tage lang in Chartank verweilen mussten, ehe sie ihre Rückreise nach Samarkand antreten konnten.⁴ Als im Jahre 711 im Gebiete Marokkos Regenlosigkeit herrschte, da zog der Fürst Abū Sa'īd aus, um in ceremonieller Weise an der Spitze der Rechtgläubigen das Ṣalāt al-istiskā' zu verrichten. Dies geschah an einem Mittwoch. „Am darauffolgenden Sonnabend zog er mit seiner gesamten Armee zum Grabe des heiligen Abū Ja'qūb al-Ashḡar (der nicht lange vorher, im Jahre 687, gestorben war), dort verrichtete er inbrünstige Gebete. Gott erhörte dieselben und erbarmte sich seiner und seiner Länder; ehe sie noch zurückgekehrt waren, erfrischte ein Landregen die ausgedörrten Fluren“.⁵

2.

Mit dem Glauben an die besondere Weihe der Heiligengräber hängt eine Reihe von Vorstellungen zusammen, welche sich an die geweihten

1) Jākūt I, p. 418 unten

2) Al-Dārimī p 25.

3) Al-Makḡarī I, p. 466, 3 vom Grabe des Theologen Jahjā b Jahjā, des Begründers des mālikitischen Ritus in Cordova Ibn Chalikān nr 621, VIII, p. 6 vom Grabe des Ibn Fūrak (st. 406) in Hīra.

4) Ibn Bashkuwāl p. 578, vgl oben p 254 ult

5) Al-Karīās ed. Tornberg p. 276.

Gräber knüpfen.¹ Nach dem Glauben der Muhammedaner „hat Gott der Erde verboten, die Körper der in derselben begrabenen Propheten zu verzehren“, d. h. der Verwesung anheim zu geben, und dieser Glaube wurde auch auf die Leichname der Märtyrer,² der Gottesgelehrten und Gebetsausrufer ausgedehnt.³ Die Profanation des Heiligengrabes wird als ein durch grässliche göttliche Strafen zu ahndendes Verbrechen betrachtet,⁴ auch die Exhumirung — welche auch bei Leichen gewöhnlicher Menschen missbilligt wird⁵ — wird als solche Profanation betrachtet und die Muhammedaner erzählen eine Anzahl Wunderlegenden, in welchen sie den Nachweis führen, wie jeder Versuch, die Leichen der Frommen zu exhumiren und nach anderen Ruheorten zu verbringen, durch wunderbare Zwischenfälle vereitelt wird.⁶ Den Glauben, dass die Gräber der Heiligen auch als unantastbares Asyl zu betrachteten sind, eine Anschauung, welche besonders im Magrib zur allgemeinen Geltung kam,⁷ haben wir bereits früher (Th. I, p. 236—38) in seinem Zusammenhange mit vormuhammedanischem Todtencultus erwähnt.

Seinen Höhepunkt erreicht der Glaube an die Weihe der Heiligengraber in der Anschauung von der Verdienstlichkeit der Wallfahrt (ziĵāra) zu denselben, ja sogar, dass die Ziĵāra zu den Gräbern das Haġġ zu ersetzen im Stande ist. Die Möglichkeit solcher Voraussetzung ist (für das IV. Jahrhundert) aus einem Trauergedicht des Abū-l-'Alā' (auf den Tod zweier 'Aliden) ersichtlich:

„Zwei Takbīr vor deinem Grabe sind der 'Umra (kleinen Wallfahrt) und dem Tawāf um die Ka'ba gleichgeachtet“.⁸

Dieser Glaube hat sich nicht in Bezug auf sämtliche Heiligengraber ausgebildet. Nur einigen hat die Volksverehrung dies Vorrecht ertheilt, denn auch hier ist es lediglich das Votum des Volkes, nicht das der

1) Ueber eine besondere Eigenthümlichkeit, welche nach der Vorstellung des Volkes die Gräber mit anderen heiligen Orten gemein haben, siehe Excuse und Anmerkungen V

2) vgl. die jüdische Sage, dass die Körper der Martyrer von Bether nicht der Verwesung anheimgefallen. Tanchûma ed. Buber, Numei p. 164

3) Fachr al-dīn al-Rāzī, Mafātih III, p. 141, Al-Damīrī (s. v. al-dābba) I, p. 397

4) Al-Munāwī fol. 22^b.

5) Al-Muwatṭā' II, p. 30, Al-Zuikānī ibid. p. 18, vgl. Ibn Kutejba ed. Wustenfeld p. 30, 14

6) Chiṭaṭ II, p. 436. Al-Nābulusi fol. 326 (vgl. eine ähnliche Legende in Voyages du R. Petachia ed. Carmoly, Paris 1831, p. 37)

7) vgl. auch Chemer, Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz p. 95

8) Sakt al-zand II, p. 61 v. 3

maassgebenden Theologen, welches in den verschiedensten Gebieten des Islam die Umgehung des kanonischen Ḥaġġ-gesetzes zu bewirken im Stande war. Auf einer hohen Spitze des Atlasgebirges (Gurâja) befand sich vormals das Grab des Marabût Sidi Bosgrî, die Franzosen haben daraus im Jahre 1883 ein Fort gemacht. Für Arme und Schwache ersetzte der Besuch dieses heiligen Ortes die Wallfahrt nach Mekka.¹ In Kalburga (Indien) ist das Grab des Benda Nuwâz; dieser Heilige verordnete während seines Lebens, dass der Besuch seines Mausoleums die Wallfahrt nach Mekka ersetzen könne in Fällen, wo die Ausführung des Ḥaġġ durch wesentliche Hindernisse erschwert würde.² Bei anderen heiligen Orten, denen dieses Privilegium nicht ausdrücklich erteilt ist, wird wie bei der Ka'ba das Ṭawâf (der siebenmalige Umzug) vollführt, die Wallfahrt zu denselben wird ebenso wie die Mekkapilgerung mit dem Namen Ḥaġġ³ ausgezeichnet, während doch der Besuch der Heiligengräber sonst nur Zijâra genannt wird. Ausdrücklich wird dies von einer Moschee in Al-ġanad (Südarabien) berichtet, deren Gründung die Tradition dem Mu'âd b. Ġabal zuschreibt. Die Menschen wallfahren zu derselben (jaḥūġġûn ilejh) wie sie zum heiligen Hause wallfahren, und der eine sagt zum andern: „Warte bis das Ḥaġġ vorüber ist“, womit er die Wallfahrt zur Moschee in Al-ġanad meint.⁴ Ein siebenmaliges Ṭawâf wird auch hinsichtlich der alten Moschee in Fostât empfohlen und als sehr wirksam gerühmt. Al-Makrizî bezeichnet genau die Stationen dieses Umzuges, welcher aber, wie es scheint, schon lange Zeit nicht mehr geübt wird.⁵ Burkhart hat bei dem Grabe des in Kenne (Oberägypten) ruhenden 'Abd al-Rahmân al-Kannâwî das siebenmalige Ṭawâf beobachtet, welches jeder Pilger gleich nach seiner Ankunft vollzog.⁶ Auch das noch jetzt geübte Ṭawâf der frommen Pilger um die Şachra in Jerusalem muss in diesem Zusammenhange erwähnt werden. Bei diesem Ṭawâf wird aber sehr peinlich darauf geachtet, dass dasselbe dem Ka'ba-umzuge nicht völlig ähnlich sei und dass man bei demselben eine andere Richtung nehme als die, welche in Mekka üblich ist.⁷ Bid'a-feindliche Theologen haben sich veranlasst gefühlt, gegen die bei der Şachra geübten Wallfahrtsceremonien zu eifern.⁸

1) Baude, L'Algérie (Paris 1841) I, p. 119

2) Herklots, Kânûn al-islâm p. 175

3) Ob die Worte Hasan's bei Al-Tabarî II, p. 143, 19 hierher gehören? Eine 'alidische Ueberlieferung lässt den Hasan nach der grausamen Hinrichtung der 'Aliden durch Ziyâd die Worte sprechen Ḥūġġûhum (wallfahret zu ihren Gräbern?)

4) Jâkût II, p. 127 s. v

5) Chitaṭ II, p. 255

6) Travels in Arabia I, p. 173 vgl. über diesen Heiligen (st. 592) 'Alî Mubârak XIV, p. 133.

7) Quarterly Statement 1879 p. 21

8) Al-madchal II, p. 91; III, p. 265 unten (Ṭawâf)

Die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Bestrebung, auch andere heilige Orte mit den Vorrechten des Heiligthums in Mekka auszurüsten, entspricht wohl zum Theil einem praktischen Bedürfniss, hervorgerufen durch die Thatsache, dass die Erfüllung der heiligen Obliegenheit des Ḥaġġ nicht allen Muslimen möglich ist und dass der ärmern Bevölkerung in entlegenen Theilen der muhammedanischen Welt für diese wichtige Religionsübung doch irgend ein Ersatz geboten werden sollte. Dagegen werden wohl selbst die orthodoxen Theologen nicht viel Opposition gemacht haben, denn zu allen Zeiten eiferten die ernsteren unter ihnen gegen das sorglos gottvertrauende Wallfahren der Armen, welche mit den nöthigen Mitteln nicht versehen, sich der Bettellei ergeben müssen. Wurde ja die Wallfahrt auch ursprünglich nur jenen obligatorisch verordnet: *manī-ṣaṭā'a ilejhi sabīlan* (Sure 3: 91). Und in der That treten im Islam Verhältnisse ein, welche eine böse Zunge mit folgenden Worten charakterisiren konnte: „Die Reichen pilgern zum Vergnügen, der Mittelstand um Handel zu treiben, die Koranleser aus Hypokrisie (um sich hören und sehen zu lassen), die Armen um zu betteln, die Diebe um zu stehlen“.¹ Es drangen sich hin und wieder Versuche auf die Oberfläche, die grosse Wichtigkeit, die dem Ḥaġġ im allgemeinen Bewusstsein beigelegt wurde, herabzudrücken, namentlich aber den Werth der dabei zu Tage tretenden Werkheiligkeit herabzusetzen. Von einem frommen Manne der ältern Periode des Islam (*al-salaf*) wird der Ausspruch erwähnt: „dass mancher Mann in Chorāsān diesem Hause näher ist, als wer den Rundgang um dasselbe wirklich vollzieht“;² und dieselbe Anschauung klingt auch durch manches Wort muhammedanischer Moralisten.³ Am weitesten ging in dieser Beziehung der Mystiker Al-Hallāġ. Er lehrte: Wenn es für jemand nicht möglich ist, die Wallfahrt nach Mekka persönlich zu vollführen so bestimme er einen reinlichen Theil seines Wohnhauses, halte ihn von allem Profanirenden fern und vollziehe in demselben zur Zeit der mekkanischen Wallfahrt dieselben Riten, welche in Mekka geübt werden. Hernach versammle er dreissig Waisenkinder und bereite ihnen in diesem selben Raum ein köstliches Mahl, versehe sie mit Kleidern und beschenke sie mit je sieben Dirham. Dies wird ihm als richtiges Ḥaġġ eingerechnet. Al-Hallāġ wollte diese Lehre aus einem theologischen Werke des frommen Ḥasan Basrī geschöpft haben.⁴ Es sind dies von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende Bestrebungen, theils der mit der mekkanischen Pilgerfahrt eng zusammenhängenden Werkheiligkeit und Hypokrisie,

1) *Ākhusārī, Maġālis al-abrār* (Wiener Hschr Hofbibl Mixt nr 154) fol. 74

2) *Kuṭb al-dīn, Chron d Stadt Mekka* p. 21.

3) vgl bei Renaud, *Monumens . . . du Cabinet de M le Duc de Blacas* II, p 221 note 2

4) *Abulfeda, Annales* II, p 341

theils aber den Schwierigkeiten, welche ihre Auffassung als unerlässliche Pflicht den armen Leuten bereitet, ein Gegengewicht zu bieten. Die Pietät des Volks für einzelne hochgehaltene Heiligengräber unterstützte diese theologischen Bestrebungen

Die Muhammedaner des nördlichen Afrika, deren Nationalheiliger bis an den Saum der Sahara Sidi 'Abd al-Ḳādir ist, erzählen unter den Wunderwirkungen dieses Heiligen folgende Geschichte. Es war einmal eine arme alte kinderlose Frau, Namens Tuāga, deren sehnlichster Wunsch es war, noch vor ihrem Tode die durch das Religionsgesetz geforderte Pilgerreise nach Mekka ausführen zu können. Ihre Armuth liess sie nicht zur Erfüllung dieses ihres sehnlichsten Herzenswunsches gelangen; denn so arm war sie, dass sie nicht die Mittel besass, sich einen Rosenkranz anzuschaffen. Um dieses unerlässlichen Andachtsmittels einer jeden frommen muhammedanischen Person nicht länger entbehren zu müssen, sammelte sie Dattelkerne, durchbohrte dieselben und reichte sie zu einem Rosenkranz aneinander. Dieses Surrogat eines Rosenkranzes in der Hand brachte sie ihre Tage an einem dem Andenken des heiligen Marabut 'Abd al-Ḳādir geweihten Orte zu,¹ unter inbrünstigen Gebeten, Gott möge ihre Armuth nicht als Sünde betrachten und die an diesem geheiligten Orte zugebrachten Tage als Ersatz der versäumten Wallfahrt anrechnen. Als die fromme Frau starb, gab man ihr den Rosenkranz, ihr einziges irdisches Besitzthum, mit ins Grab. Der Prophet selbst besuchte dies Grab und die Thränen, die er am Grabe der armen Frau vergoss, befruchteten die trockenen Dattelkerne des Rosenkranzes und förderten Dattelpflanzen hervor, welche die süsseste Species dieser Frucht tragen; es sind dies die Deget (= deklat)nūr-datteln, die feinsten unter den fünfzehn Dattellarten Nordafrikas.² Man erinnert sich dabei an analoge Sagen des Alterthums und des Christenthums, in welchen von der befruchtenden Kraft der Thränen oder des Blutes der mythologischen Personen und der Heiligen geredet wird.³ Hat ja die muhammedanische Legende die Rose aus den Schweisstropfen Muhammeds entstehen lassen.⁴ „Nec rosarum

1) Nicht sein Grab (der Heilige ist nicht auf dem Gebiete von Nordafrika, wo ihm der eifrigste Cultus zu Theil wird, begraben), sondern der Ort, an welchem er in Algier lebte und lehrte, Trumelet, Les saints du Tell p 297. 304. Sieben Heiligthümer sind diesem Heiligen im Algerischen geweiht

2) H. B. Tristram, The great Sahara Wanderings south of the Atlas mountain (London 1860) p. 97.

3) Nach dem ägyptischen Roman von den zwei Brüdern (Papyrus d'Orbiney) sprosst aus dem Blute des in einen Apisstier verwandelten Batan ein Baum empor.

4) Als Hadith mauḏū' ertört bei Al-Damīrī (s. v. al-ward) II, p. 463. In den Manthūrāt al-Nawawī fol. 32^b wird die Frage gestellt (und natürlich in negativem Sinne beantwortet), ob dieser Volksglaube auf Wahrheit beruht, dabei wird auch der Schweiss des Borāḳ erwähnt, vgl. Al-Tirmidī I, p. 363 unten.

folia humi jacere patiuntur (Turcae) — erzählt Busbeck — quod ut veteres rosam ex sanguine Veneris, sic isti ex sudore Mahumets natam sibi persuaserint“¹

So wie die Talabreisen auf dem Gebiete der Wissenschaft, so haben sich die Pilgerreisen auf dem Gebiete des religiösen Lebens in pietastischen Kreisen der Muhammedaner zu einem wahren Sport herausgebildet. Viele Fromme — aber auch Landstreicher — schliessen der Mekkawallfahrt einen oft auf viele Länder sich erstreckenden Besuch der Heiligengräber an: *ziĵârât*. Wo sie unterwegs ein Heiligengrab wittern, dahin lenken sie ihre Schritte. Die Reise des ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī hatte auch keinen andern Zweck, als den frommen Besuch aller Heiligengräber in Syrien, Palästina und Aegypten. Die auf alteconservativem Standpunkt stehenden und von dem Aberglauben der Massen freien Muhammedaner billigen solche fromme Reisen. Der Besuch der Gräber soll ja mindestens den Erfolg haben, „*lilitabarruk*“ zu dienen; darunter verstehen sie auch: die innere religiöse Stärkung. Selbst in meinem Wohnorte sieht man zuweilen Pilger aus muhammedanischen Ländern, welche ihre auf viele Jahre sich erstreckende *Ziĵâratour* zu der Kubba des auf der Höhe des „Rosenhügels“ begrabenen türkischen Heiligen Gül-Bâbâ führt. Die frommen Pilger verbinden mit ihrer Reise gewöhnlich auch den weltlichen Zweck, mit Producten ihrer Heimath einen armseligen Kleinhandel zu treiben, wodurch sie auch die Kosten ihrer Reise aufbringen. „Hem *zyâret* hem *tiġâret*“ pflegen sie zu sagen: theils Wallfahrt, theils Handelsreise. Eine grosse *Ziĵâraliteratur* verdankt solchem Bestreben ihr Entstehen, Bücher, in welchen die Orte, an denen sich Heiligengräber befinden, zu Nutz und Frommen solcher, die sich einer *Ziĵârareise* zu unterziehen gedenken, auf Grund eigener Erfahrung der Verfasser aufgezählt und beschrieben sind.²

1) ed. Elzevir (Lugd. Bat 1633) p 51

2) Einige solcher Pilgerführer sind in den ZDPV II, p. 14 genannt worden. Das dort erwähnte Pilgerwerk des Haiawī (vgl. Oxford: Hsch. Nicoll nr CLV) ist seither von Ch. Schefer in den Archives de l'Orient latin I, p. 587—609 bearbeitet worden. Eine Anzahl von *Ziĵârat*werken findet man auch bei Al-Makizī, *Chiġât* II, p. 463 gelegentlich aufgezählt. Ein *Kitâb al-mazârât* von Al-Sachâwī (st. 902) ist am Rande des IV Bandes der neuen ägyptischen Makkaiī-ausgabe (Kairo 1304) abgedruckt. Ein Führer für den Besuch der Heiligengräber am Mukattām ist das anonyme *Murshid al-zuwwâr* (reicht bis in die Mitte des VIII. Jahrhunderts) Brit. Mus. p. 687* nr 1506. Kremer, Samml. orient. Handschriften p. 31 nr 49. In diese Literatur gehören auch die in den arab. Handschriften D. C. nr 146 u. 317 der Leipziger Universitätsbibliothek enthaltenen Abhandlungen. Ein speciell shī‘itischer Pilgerführer ist das *Kitâb al-zĵârât* des Muhammed b. Ahmed b. Dāwūd al-Kummī, Auszüge daraus im *Keshkûl* p. 107.

VL

Zunächst dient die Heiligenverehrung im Islam der Befriedigung des Triebes, innerhalb der Sphäre des Menschlichen auf Vollkommenheiten emporblicken zu können, die der erhöhten Verehrung und Bewunderung würdig sind, auf Vollkommenheiten, deren Besitzer nicht nur die höchste Tugend und Heiligkeit bethätigen, sondern auch über die Gewalt verfügen, unmöglich Scheinendes, wie wir sagen: Wunderbares, oder wie die Muhammedaner sagen: „die Gewohnheit Zerreisendes“ zum Nutzen und Frommen jener, welche sich ihnen vertrauen, zu vollführen

Die Bethätigung dieses Bedürfnisses hat aber, so wie auch in anderen Religionen, nicht minder im Islam als Form gedient für einen religionsgeschichtlichen Entwicklungsvorgang, der auf die Richtung und den Inhalt der Heiligenverehrung auf dem weiten Gebiete des Islam differenzierend einwirkte. Eine eingehende Beobachtung der Arten der Heiligenverehrung und der Richtung der Heiligenlegenden in den verschiedenen Gebieten der muhammedanischen Welt wird zu dem Resultate führen, dass sich auch innerhalb des Islam je nach den alten Ueberlieferungen der Völker, deren Religionen vom Islam überfluthet wurden, im Heiligencultus ein unverkennbarer individuell provinzieller Charakter kundgibt, den zu verwischen die universalistische, gleichmachende Tendenz der muhammedanischen Religion bis zum heutigen Tage nicht im Stande ist. Man erhält aus der Betrachtung der Heiligenlegenden der verschiedenen ethnographischen Schichten den Eindruck, als ob die auf dem Boden des arabischen Volkstums erwachsenen Heiligerzählungen und Vorstellungen an Hyperbolik und Ueberschwänglichkeit Schwächeres leisteten als die Legenden der Localheiligen anderer Rassen, dass sie sich überhaupt in anderer Richtung entfalteten, ihre Anknüpfungspunkte in einem andern Ideenkreise finden als die Heiligenlegenden der letzteren.

Nach allem, was wir schon früher hinsichtlich der Geistesrichtung und den Ueberlieferungen des echten Araberthums zu erfahren Gelegenheit hatten, werden wir es begreifen, dass der Heiligencultus, soweit er unter dem Einfluss des Islam die Ideale der Beduinen umbildete, an den Cultus der Muruwwa anknüpft, der durch die Einwirkung des Din sich in die Formen der religiösen Verehrung kleidete. Auch die Beduinen haben ihre Heroen, denen sie nach ihrem Tode eine Verehrung weihen, die vom Standpunkte des Islam in die Kategorie des Walicultus einzuordnen ist¹ Jedoch

1) Ueber den Walicultus der Beduinen Snouck Hurgronje, Mekka I. p 38 und die daselbst angeführten Stellen aus Burckhardts Reisen

ist den Traditionen dieser Gräber der Charakter der beduinischen Anschauung unverkennbar aufgedruckt. Einige Beispiele können zeigen, welcher Art die Vorstellungen von diesen echt arabischen Wädi's sind. Da finden wir noch heutigen Tages¹ das Grabmal des Scheich Zuwejd bei Za'kâ an der ägyptisch-syrischen Grenze, nicht weit von Al-'Arish. Dies Grab ist bei den dortigen Beduinen noch heute derselben Verehrung theilhaftig, wie in älteren Zeiten. 'Abd al-Ganî al-Nâbulusi bietet einen lesenswerthen Bericht über diese Stätte. Die Pforte der Grabeskappe — so berichtet er — wird nie geschlossen und es herrscht der Glaube, dass ein zur Verwahrung dahin gelegtes Gut niemals gestohlen werden kann, und dass am Grabe des Heiligen jedermann vor seinen Verfolgern sichern Schutz und ungestörtes Asyl findet. — Diese Legende des Beduinenheiligen ist ihrem Wesen und ihrem Charakter nach ganz verschieden von den Wunderlegenden der Gräber der eigentlichen Heiligen der muhammedanischen Religion. Kein pietistisches Moment ist an dem Heiligen des Beduinen zu beobachten. Die Legende rühmt von dem verstorbenen Häuptling jene Tugenden, welche die Religion der Bürger der Wüste ausmachen, die Muruwwa, welche, so wie sie die Seele des Wüstensohnes ausfüllt, nicht aufhört, auf dem Grabe des verstorbenen Stammes-scheich wirksam zu sein. Dieser übt nach seinem Tode nur dasjenige, was er während seines Lebens in seinem Zelte übte und was zu üben die Religion des Beduinen ist: die Pflichten der Treue gegen den Gâr, der als Schutzsuchender sein Zelt betritt und den er, sei es auch mit Aufopferung seines eigenen Lebens, Schutz und Asyl zu gewahren hat. Die Pforten seines Grabdenkmals stehen gastfreundlich offen, sowie die Thüre des Beduinenzeltes geöffnet ist für jedermann.

Weit nördlicher, in jenem Theile des Haurân, welcher den Namen Al-Ruhba führt, zeigt uns ein anderer Beduinenwädi dieselbe Auffassung. Es ist dies der Scheich Serâk, welcher unter den Räuberstämmen der syrischen Wüste der unsichtbare Hort des Rechtes und der Ordnung ist, welcher, nach der Volksmeinung, Menschen und Thiere augenblicklich tödtet, sobald sie sich erkönnen, fremde Saaten zu beschädigen. „In der Mitte der Saatfelder“, so erzählt Wetzstein,² „steht von Fähnchen

1) vgl. Schumacher *Researches in Southern Palestine*, Quarterly Statement 1886 p. 185 ff., wo eine ausführliche Beschreibung dieses Grabes und der Landschaft zu finden ist. 'Alî Mubârak X, p. 93

2) Auch die religiös beeinflussten Beduinen der Sinahalbinsel haben die Tradition des im Wâdi Leğâ befindlichen Klosters Arba'in, welches den kappadocischen 40 Märtyrern geweiht war, zu einer Legende umgedeutet, wonach jeder dort verübte Diebstahl nothwendig ans Tageslicht kommt. Siehe Palmer, *Der Schauplatz etc* p. 93

3) Reisebericht über Haurân und die Trachonen p. 31.

umflattert das Grab des Localheiligen Scheich Serâk, des unsichtbaren Handhabers von Recht und Ordnung unter diesen Raubvölkern. Man hat eine unbeschreibliche Furcht vor ihm. . . Verlässt ein Einwohner auf längere Zeit das Land, so bringt er werthvolle Gegenstände, Waffen, Teppiche, Kleider, selbst das baare Geld zum Scheich Serâk und ist sicher, es unversehrt wieder zu finden. Gegen Ende Mai oder in der ersten Hälfte Monats Juni wird die Ruḥba und ihre Umgebung wegen der grossen Hitze und des Mangels an Wasser und grüner Weide von ihren Bewohnern verlassen, die sich dann mit den Heerden an die östlichen Abhänge des Haurāngebirges ziehen. Dann lassen sie ruhig ihre Wintervorräthe an Getreide in den Höhlen beim weissen Schlosse, wohl wissend, dass es niemand wagen würde, von einem dem Scheich Serâk anvertrauten Gute etwas zu stehlen“. Ganz dasselbe wird uns auch von anderen Heiligengräbern der Beduinen des Transjordanlandes berichtet. Unter diesen ragt besonders ein Walf im Wādī Jabīs hervor, in dessen Nähe mit Vorliebe Kornkammern gehalten werden. Die Beduinen glauben nämlich, dass der Heilige das Getreide vor Dieben schützt „Niemand — so behaupten sie — ist im Stande, das hier aufbewahrte Gut zu stehlen“, d. h. niemand hat den Muth dazu, aus Furcht vor dem ihm erreichenden Fluche des Heiligen. In Folge dieses Glaubens ist das Getreide an diesem Orte so sicher aufbewahrt, als wäre es hinter Schloss und Riegel.¹

Der beduinische Heilige ist kein Shaffī, kein Fürsprecher für seine sündigen Verehrer; er ist auch kein Wunderthäter, er wird mit Allāh in keinen engen Verkehr gesetzt wie der richtige muhammedamsche Walf. Er ist vielmehr Beschützer des Eigenthums, Ahnder des Meineids, Patron des Gastrechtes und der Schutzpflicht; er bewirthe sogar an seinem Grabe diejenigen, die ihn aufsuchen: dies alles hatte der Scheich in seinem Zelte geübt.² Höchstens ist der beduinische Heilige zuweilen der Erbe des Kāhīn's der Wüste, und da schreibt man seinem Grabe die Kraft zu, kranke Kameele zu heilen.³ Es wird uns nicht auffallend sein, wenn wir unter den heiligen Orten der Beduinen Gräbern von historischen Heroen begegnen, die jene andere Seite der beduinischen Muruwwa veranschaulichen: das Ueberfallen und Ausplündern stammfremder Karawanen, die zu dem Stamme in keinem durch das beduinische Gewohnheitsgesetz geheiligten Verhältnisse

1) Selah Merrill, *East of the Jordan* (London 1881) p 180 und 497 Man vgl. damit den übereinstimmenden Bericht von Schumacher, *Across the Jordan* (London 1885) p 5 Einen ähnlichen Glauben verbanden die Juden mit dem Grabe des Propheten Ezechiel, *Voyages du R. Petachja* ed. Carmoly p. 40

2) vgl. Th. I, p 234—35

3) Adolf v. Wrede's *Reise in Hadramaut* herausg. von Maltzan p 72.

stehen; jene gräuelhafte Muruwwa, deren Verherrlichung einen grossen Theil des für die Darstellung der arabischen Ratterlichkeit mustergültigen 'Antarbuches ausfüllt. Der Name des 'Antar selbst ist an vielen Oertlichkeiten der verschiedensten Theile des von Beduinen durchzogenen Gebietes festgehalten worden. Der moderne Beduine bewahrt nicht minder ein weihewolles Andenken auch jenen Helden, die sich durch Mord und Raub an den Feinden hervorgethan, die während ihres Lebens die beduinische Anschauung über Mein und Dein den Fremden gegenüber zur Geltung brachten. Man kennt das Grab des Abû Gôsh. Der wie ein gemeiner Räuber hingerichtete Beduine ist bei seinen Stammesgenossen Gegenstand der Verehrung geblieben, sie betrachten ihn als Märtyrer der Muruwwa. Das energische Walten Ibrâhîm Pascha's gegen die Raubritter im Jordanthale schuf noch andere Orte von der Art des Grabes des Abû Gôsh. In der Nähe von Mar-Saba ist das „heilige Thal“, in welchem die dem Tode geweihten Raubritter vom Stamme Abû Nusejr begraben sind. Führt einen Araber sein Weg vor dieses „heilige Thal“, so betritt er es nicht, ohne die Worte: „Destûr jâ mubârakîn“, d. h. „mit eurer Erlaubniss, o Gesegnete“,¹ und weiter schreitend küsst er der Reihe nach die Denkmäler, welche die Grabesstätten bezeichnen. Weiter dem todtten Meere zu, gen Engedi reisend, begegnet man nordwärts von der Stätte, die das englische Expeditionswerk als diesen biblischen Ort erkannte, den Gräbern der Helden des Stammes Rushdijja, welchen von Seiten der Araber dieselbe Verehrung gezollt wird. Auch jener Scheich Shible, dessen Kapelle in der Gegend des biblischen Dôthân von einem hohen Hügel herabblickt, war ein berühmter rauberischer Beduinenhauptling, dessen Opfer unter anderen der Palästinareisende des XVII. Jahrhunderts, Maundrell, wurde.²

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie das „minimum de religion“, welches aus dem Islam auf den Beduinen wirkte, sich in einen Heilgencultus umgesetzt hat, dessen Anknüpfungspunkt die Muruwwa des Arabers ist. Auch die Heiligenverehrung jener arabischen Kreise, welche von der muhammedanischen Gedankenwelt tiefer durchdrungen sind, als die Ritter der Wüste, weist einen wesentlich andern Charakter auf, als die Heiligenverehrung in persischen, indischen oder berberischen Kreisen, bei welchen in der Ausbildung der Heiligenlegenden mythologische, religiöse und historische Ueberlieferungen wesentlich anderer Art mitarbeiteten. Die Localheiligen der letzteren Gruppen werden mehr als die der erstern ins Ueberirdische, Götter-

1) Man denkt hierbei unwillkürlich an die vom Volke in Sicilien kanonisirten Briganten — „Beati“ nennt sie das Volk — und an den „Cultus der gerichteten Körper“, worüber Woldemar Kaden im Ausland 1881 p. 910 ausführlich spricht

2) Conder, Tent works in Palestine I, p 20. 116; II, p. 289.

liche erhoben und es wird bei ihnen die Grenze, welche die Sphäre des Menschlichen von der des Göttlichen scheidet, leichter überschritten¹. Die Perser zumal haben in ihrem Volksglauben, aber auch in der dogmatischen Lehre von den Imâmen, an deren Herausbildung das persische Element des Islam bekanntlich den grössten Antheil hat, bewiesen, wie weit sie in der Vergöttlichung heiliger Menschen fortschreiten können und in ihren Heiligenlegenden haben sie diesen Trieb in vielseitiger Weise zum Ausdruck gebracht. So weit konnte selbst die Volksphantasie nicht vordringen, dass sie dem Heiligen körperliche Unsterblichkeit zueigne. Aber sie bietet alles auf, ihm auch in dieser Beziehung Vorzüge vor allen Menschen zuzusprechen. Die körperlichen Ueberreste der Heiligen sind nicht der Verwesung unterworfen, wie die anderer Menschen. Bei einzelnen Heiligen wird dann dieser allgemeine Gesichtspunkt durch die Legende noch weiter ausgeschmückt. Die Sage vom heiligen Scheich Muḥammed al-Marzâbî, genannt Al-Demdekî, zeigt uns, wie weit die Leichtgläubigkeit des pietätvollen Volkes in diesem Punkte vordringen kann. Jener Wundermann lebte im V. Jahrhundert (st. um 430) in Marzâb im Gebiet des kaspischen Meeres. Abû-l-Mahâsin erzählt,² dass zu seiner Zeit die Höhle, welche dieser Heilige, während seines Lebens frommer Beschaulichkeit ergeben, bewohnte, sich eines schaaarenweisen Besuches erfreute. Die Besucher konnten den Heiligen in derselben Stellung sehen, in welcher man während des Gebetes das Glaubensbekenntniss auszusprechen pflegt. Wenn man bei einem solchen Wallfahrtsbesuche angesichts der Reste des Heiligen die Gebete für den Propheten vortrug, pflegte jener sein Haupt zu neigen. In voller Kleidung sass der Heilige vor den Wallfahrern in der eben geschilderten Weise. Alle Jahre verdarben die Kleider, gleich denen eines Lebenden, und man trug Sorge, dem Heiligen jedes Jahr neue Kleidung zu spenden; die abgetragenen Stücke wurden von Königen und Fürsten erworben. Jeder Versuch, den heiligen Demdekî³ regelrecht zu begraben, misslang; zuweilen endete er mit dem Tode jener, die in der Meinung, Muḥammed Demdekî müsse eben

1) Die Tendenz, Menschen mit dem Attribut der Unsterblichkeit auszustatten, wurde innerhalb der Imâmverehrung in der verschiedenartigsten Weise bethätigt und der Glaube an dies Attribut in mannigfachen Aeusserungen bekundet, z. B. in der Anrufung des latenten Imâm Muḥammed ibn Hasan al-'Askai, von der wir aus dem VIII. Jhd. eine lebhaft Beschreibung bei Ibn Baṭṭûṭa II, p 98 besitzen.

2) Al-manḥal al-sâfi (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt nr. 329) II, fol 351*.

3) Demdekî heisst. Welchen. Der Lehrer des Scheich, Ibrâhîm, selbst ein Heiliger, dessen Segen dem Schüler nach seinem Tode den Rest von Lebenskraft sicherte, pflegte ihn in seiner Höhle aufzusuchen, um ihn zum Gebet zu rufen. Der heilige Schüler erwiderte in der Regel: „Warte eine Weile“. Daher sein Name.

so begraben sein, wie der Prophet und andere Heilige, an seine Bestattung gingen. Timûrlenk soll durch ein ähnliches Vorhaben den Tod vieler seiner Unterthanen verursacht haben. Abû-l-Mahâsin berichtet dies alles im Namen von Augenzeugen und schliesst mit der Bemerkung, dass Al-Makrizî, der dieser Erzählung keinen Glauben schenken wollte, sich später, nachdem er Untersuchungen anstellen liess, zum Glauben an die Legende des Demdekî bekehrte und dem Heiligen einen hochtönenden Artikel in seinem biographischen Werke widmete. Aehnliche Legenden von unsterblichen Heiligen haben sich in verhältnissmässig modernen Zeiten in verwandten Kreisen volkstümlich ausgebildet. Die Kurden glaubten im VIII. Jahrhundert, dass ein von ihnen heilig verehrter Scheich Al-Hasan b 'Adî, genannt Tag al-'Ârifîn, den der Emir Badr al-dîn Lu'lu' im Jahre 644 hinrichten liess, nicht gestorben sei, sondern noch in ihrer Mitte erscheinen werde; für diese Zeit weihen sie zu seinen Gunsten Abgaben und Weihgeschenke.¹

Unter den Gebieten, in welchen die Steigerung der Heiligenverehrung zu wirklicher Anthropolatrie emporgekommen ist, nimmt die berberische Gestaltung der muhammedanischen Religion eine bemerkenswerthe Stelle ein. Dieser Charakter der afrikanischen Heiligenverehrung, auf welchen bereits Les Africanus hinweist, ist auch europäischen Beobachtern nicht entgangen;² wir haben bereits an einem andern Orte³ versucht, für die Erklärung dieser Erscheinung die vormuhammedanischen Anschauungen der Berbervölker in Betracht zu ziehen. Chenier, für seine Zeit (1787) ein trefflicher Beobachter, dem der Widerspruch zwischen dieser Steigerung des Heiligencultus und den Lehren des Islam zu denken gab, ist sogar auf die wunderliche Idee gekommen, dass die Art der Heiligenverehrung auf diesen Gebieten möglicherweise aus Spanien (durch die aus diesem Lande verjagten Mauren) mitgebracht worden sei.⁴ Obwohl der literarische Ausdruck der Heiligenverehrung, insofern ein solcher in der Regel von Leuten herrührt, welche in den Erfordernissen der theologischen Lehre und den durch dieselbe ge-

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p 124

2) Rohlf's, Reisen durch Maokko p 28; Erster Aufenthalt in Marokko p 336. Kremer, Gesch d heirsch Ideen d. Islams p 172 ff, Zeitschr für Ethnologie XX (1888) p 191 Ueber Stellung der Marabuten, Baigés, Tlemçen p 36 Anregende Bemerkungen über die Heiligenverehrung bei den Kabylen Nordafrikas hat in neuester Zeit (1885) Dr. W. Kobelt in seinen von der Senckenberg'schen naturforschenden Gesellschaft herausgegebenen Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis (besonders p 231 ff) veröffentlicht; zur Zeit der Abfassung der gleich zu erwähnenden Abhandlung konnte mir dies Werk noch nicht bekannt sein

3) ZDMG. XLI, p 43 ff.

4) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Maokko und Fetz (deutsche Uebers.) p 94

setzten Grenzen und Schranken geschult sind, hinter der Zügellosigkeit des Volksglaubens weit zurückbleibt, fühlen wir dennoch die soeben erwähnte Steigerung der Heiligenverehrung bei den Magribinern aus dem poetischen Gebete heraus, zu welchem ein fürstlicher Pilger beim Besuche der Grabstätte des „Heiligen von Ceuta“ (Al-walī al-Sebtī) angeregt wurde:

- „O Heiliger Gottes, du bist fleigebig und unser Reiseziel ist dem unnahbares Heilgthum,¹
 „Das Schicksal hat uns mit Schlagen erschreckt, und wir sind gekommen, von deiner Hoheit Wohlthun zu erbitten;
 „Wir breiten unsere Hände aus, um zu erblehen die Wiederkehr unseres Glückes in der Vereinigung mit unseren Lieben (im feinen Vaterland),
 „Wir machen deinen reinen Staub zur Vermittlung und zur Annaherung an den Allwissenden und Allhörenden,
 „Gar mancher Fremde zog an diese Stätte und erreichte schnelles Wohlgefallen (bei Gott) und Glück“.²

Der Heilige, an den dies poetische Gebet gerichtet ist, ist Abū-l-'Abbās Aḥmed b. Ġāfar al-Chazraġī aus Ceuta: er lebte im VI. Jahrhundert in Marokko, wo er als hochangesehener Wunderthäter berühmt war, dessen Grab das Ziel andächtiger Wallfahrten wurde.

VII.

1

Zu den fruchtbarsten Gesichtspunkten der Religionswissenschaft gehört die Beachtung einer auf dem ganzen grossen Gebiete der Religionsentwicklung herrschenden Erscheinung, welche wir mit Rücksicht auf ihr Hervortreten innerhalb des volksthumlichen Islam in diesem Abschnitte einer speciellen Würdigung unterziehen wollen. die Umdeutung alter Traditionen durch neue Apperceptionsmomente. Es besteht eine Tradition in einem Kreise, in welchem sie durch Jahrtausende von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt ward; diese Tradition ist an einen festen Ort geknüpft oder sie gewinnt Gestaltung und Bethätigung zu bestimmten Zeitpunkten, in welchen sie zu feierlicher Geltung gelangt. Nun tritt ein, jener Tradition gegensätzlicher und feindlicher Ideenkreis auf, welcher die Bedoutsamkeit derselben gefährdet oder gar die alten Ideen besiegt und unterdrückt. In diesem Zusammenstoss der kampftenden Ideen und Ueberlieferungen wird zwar der durch schwächere äussere Macht gestützte Ideenkreis unterliegen,

1) ħimā. vgl Th I, p 236

2) Al-Makkai II, p 69

aber es gelingt nicht, ihn vollends zu vernichten und seine Spuren zu verwischen. Die alten Traditionen werden von dem neuen Elemente aufgesogen, sie dringen in dasselbe ein und während sie selbst sich diesem letztern accommodiren, werden sie innerhalb desselben nicht selten zu einer gestaltenden Kraft. Im Laufe dieses Accomodationsvorganges werden die alten Ueberlieferungen oft bis zur Unkenntlichkeit verändert, aber dieser Process erhält sie andererseits als Factoren einer neuen Gestaltung. Es hängt von dem subjectiven Werthe, von der Kraft der äusseren und inneren Stützen jener alten Traditionen ab, in welchem Maasse sie ihr Leben innerhalb der neuen Gestaltung fortführen; ob sie in derselben zu einem kraftlos vegetirenden Rudiment herabsinken oder ob sie selbst zu einem schöpferischen, thätigen Factor werden in dem neuen Ideenkreise. Diese Erscheinungen, für deren Beobachtung die ethnologischen Studien unserer Zeit reichhaltiges Material geliefert haben, bieten sich in anschaulicher Art auf dem weiten Gebiete der Entwicklung der Religionen dar, dem Gebiete, auf welchem die Traditionen des Alterthums vorwiegend verwaltet werden. Es giebt wohl keine Religion, deren Geschichte nicht Beispiele für diesen Vorgang darbiete. Besonders ergiebig sind Weltreligionen, die vermöge ihrer weiten Ausbreitung die verschiedensten nationalen Ueberlieferungen zu verarbeiten hatten. Mit Bezug auf das Christenthum, sowohl das morgenländische¹ als auch das occidentalische, sind die Daten für die Transformation und Umdeutung alter Vorstellungen auf den verschiedensten Gebieten in allgemein zugänglichen Schriften umfassend gesammelt worden, wodurch wir der Pflicht überhoben sind, auf das Vorkommen derselben Erscheinung im Islam durch die specielle Erwähnung von Beispielen aus jenem näher liegenden Gebiete eingehender vorzubereiten. In neuerer Zeit ist dies Forschungsgebiet hinsichtlich der östlichen Kirchengeschichte durch höchst beachtenswerthe Beiträge erweitert worden. Die Erforscher des agyptischen Alterthums und der koptischen Literatur haben ihre Aufmerksamkeit der Metamorphose altagyptischer Göttergestalten in Heilige des koptischen Christenthums zugewendet² und an treffenden Beispielen die Verarbeitung altagyptischer religiöser Begriffe im koptischen Christenthum nachgewiesen. Namentlich hat der französische Gelehrte Amélineau in zahlreichen Abhandlungen diese Thatsache nach den verschiedenen Seiten ihrer Erscheinung dargethan.

Es ist zu erwarten, dass auch der Islam, infolge seines Zusammenstossens mit Traditionen, welche zu beseitigen sein selbstgewählter histori-

1) Es möge nur Fallmeyer, *Fragmente aus dem Orient* (Stuttgart 1873) p. 243 in Erinnerung gebracht werden

2) *Actes du VI^{ème} Congrès des Orientalistes à Leyde* IV, p 161 ff

scher Beruf war, die soeben angedeuteten entwicklungsgeschichtlichen Vorgänge darbot: die Umbildung fremder Religionsüberlieferungen und Sitten, ihre Verarbeitung und Umdeutung im Sinne der Ideen des Islam. In der That stehen wir dieser Erscheinung überaus häufig gegenüber, dort, wo der Islam auf lebenskräftige fremde Ideen stieß, deren Hüter und Pfleger er seinem geistlichen und weltlichen Scepter unterwarf. Die fremden Ideen und Sitten werden durch den Islam nicht vernichtet, sondern im Sinne der neuen Religion angeeignet, umgedeutet. Der orthodoxe Islam, der schulgemässe Islam der Theologen, setzt sich allerdings über diesen historischen Verlauf hinweg. Jedoch die historische Betrachtung muss einen Unterschied machen zwischen dem theoretischen Lehrbegriff der Dogmatiker und zwischen der volkstümlichen, lebendigen Gestaltung des Islam im Kreise seiner Bekenner. Diese letztere wird durch die im Laufe der Entwicklung verarbeiteten nationalen Traditionen differenziert und ihr gegenüber besitzt die von der äussern Gewalt unterstützte Theorie der Theologen niemals genügende Kraft. Die Stelle, die der Heilgencultus im Islam zu erlangen im Stande war, ist der kraftigste Beweis für die Macht überlebender Volkstraditionen gegenüber den nivellirenden Bestrebungen der theologischen Theorie.

Der Islam ist mit der Aspiration aufgetreten, die geringfügigsten heidnischen Gebräuche zu vertilgen; aber die Volkssitte war kraftiger als dies Bestreben. Das Bestreben, Sitten und Gebräuche der arabischen Gähiliyya, oder im allgemeinen der vormuhammedanischen Zeit jener Länder, die dem Islam unterworfen wurden, aus dem muhammedanischen Leben zu tilgen, erstreckt sich nicht nur auf Gewohnheiten, deren Uebung mit einem religiösen Gedanken oder einem Moment der ethischen Weltanschauung wirklich in Verbindung steht oder in Verbindung gesetzt werden könnte. Auch alltägliche, in religiöser oder ethischer Beziehung ganz gleichgültige Volksgebräuche hatten die ältesten Lehrer des Islam gerne ausgetilgt, um den Zusammenhang der Bekenner mit vormuhammedanischem Wesen vollends abzuschneiden. So hören wir aus der Regierungszeit des ersten 'Omar, dass, als 'Abdallāh al-Thumālī, der das Amt eines Polizeivogtes in Emesa bekleidete, einmal seine Runde in der Stadt machte, ein Brautzug vor ihm vorüberging. Da wurden Festfeuer abgebrannt, wie dies in jenem Lande alte Sitte war. 'Abdallāh trieb die Leute mit Peitschen auseinander, Tags darauf aber bestieg er die Kanzel und hielt folgende Anrede an die versammelte Gemeinde: Als Abū Gāndala (ein Genosse des Propheten) die Amāma heirathete, veranstaltete er ein festliches Gelage. Gott erbarme sich dafür des Abū Gāndala und wende der Amāma seine Gnade zu; er möge aber euere gestrigen Brautleute verfluchen, welch Freudenfeuer anzündeten

und sich den Ungläubigen ähnlich machten. Fürwahr, Allāh wird ihr Licht auslöschen“.¹

Wie wenig es jedoch gelang, Volksgebräuche, die in der Lebensanschauung des Volkes wurzelten, durch theologische Machtsprüche und behördliche Edicte abzuschaffen, dafür haben wir in unserer Abhandlung über die Tottenklage (Th I) ein Beispiel ins Auge fassen können. Und der officielle Islam selbst, hat ja von den ersten Augenblicken seiner Existenz den Beweis dafür geliefert, dass sein Fortbestand von der Umdeutung und Verarbeitung der vorgefundenen heidnischen Religionselemente bedingt ist. Was von dem monotheistisch und abrahamitisch umgedeuteten und verarbeiteten altarabischen Culte in Mekka gilt, dasselbe erscheint auch in minder wichtigen Gebräuchen des Heidenthums, die ihren Weg in den officiellen Islam fanden, nachdem es ihnen gelang, durch monotheistische Umdeutung die Gunst der Theologen zu erlangen. Mehr aber noch, als was zu officieller Anerkennung gelangte, bewahrte das dem theoretischen Wesen der Theologen fremd gegenüberstehende Volk, in dessen Uebung sich, wenn auch nur in völlig verkümmelter Gestalt, solche Reste der alten Religionen erhalten, welche wegen ihres kaum umzudeutenden heidnischen Charakters die monotheistische Umwandlung nicht vertragen. Erst unlängst konnte man durch Doughty erfahren, dass auch der Cultus der ‘Uzza in Arabien nicht vollends verschwunden ist; noch heute pilgert man (allerdings nur „some cursed one“) zu einem grossen grauen Steinblock bei Tā’if, um durch die Berührung desselben die Heilung zu suchen, welche man von der Anrufung Allāh’s allein nicht erwartet.²

Mit grosser Zähigkeit klammern sich allerwärts die Beduinen und Fellāhe an die Ueberlieferungen und Gewohnheiten des Alterthums und in diesen Kreisen werden immerfort feierliche Uebungen bewahrt, die in die ferne Vergangenheit der Nation zurückreichen. Volksfeste, die keinen allgemeinen Charakter aufweisen, sondern auf ein begrenztes Gebiet beschränkt sind, sind in der Regel Reste vormuhammedanischer Volksgebräuche. Vornehmlich gilt diese Erfahrung von Festgebräuchen, welche die muhammedanische Bevölkerung auf bestimmten Gebieten mit der nicht-muhammedanischen gemeinsam übt. Bei den Tōwārabeduinen der Sinaihalbinsel hat sich ein in vorislamischen Gebräuchen wurzelndes Volksfest erhalten, welches innerhalb des Islam durch eine Anknüpfung an das angebliche Grab des Propheten Sālih,³ den Allāh zu den verstockten Thamudaern

1) Ibn Haǧar IV, p 67. Auch Leichenzugen durfe man nicht mit Lichtern folgen, Abū Dāwūd II, p. 42 2) Travels in Arabia deserta II, p. 511

3) Sālih-gräber werden auch noch anderwärts verehrt, in Kinnisrīn und in Shabwān (Jemen), Jākūt IV, p 184, 16. Bekanntlich sind solche Doppelgänger in

sandte, fortleben konnte. Bei dem Grabe dieses Propheten — wohl einem alten heiligen Orte — üben die Beduinen der Sinaihalbinsel alljährlich ein mit grossen Opferungen und Belustigungen, z. B. Wettrennen mit Kameelen, verbundenes Volksfest. Nach Beendigung des Wettrennens folgt eine Procession um des Propheten Grab, worauf man die Opferthiere zum Thore der Grabeskapelle führt, wo ihre Ohren abgeschnitten werden, um mit dem heraustretenden Blute die Pforten des Thores zu beschmieren.¹ Dass dies nicht muhammedanisch ist, wird besonders noch durch den Gebrauch, der bei diesem Feste von dem Blute des Opferthieres gemacht wird, ersichtlich. Die heidnischen Araber liessen das Blut der Opferthiere auf ihre Ansäb fliessen,² besprengten wohl auch damit die Mauern der Ka'ba.³ Der Prophet Šālih drängte sich dem von dem Islam beeinflussten Araberthum als Anknüpfungsmoment für diese heidnischen Gebräuche auf, ganz in derselben Weise und in demselben Sinne, wie die Patriarchen der Bibel zur Unterlage wurden für die heidnischen Gebräuche der Ka'bewallfahrt, die der Islam als die bedeutendsten Momente seines Ritus annahm.

Mesopotamien, Syrien und Palastina bieten bemerkenswerthe Beispiele für solche Assimilrung. Da finden wir nicht selten gemeinsame Feste, gemeinsame Wallfahrts- und Betorte. Jacob von Vitry, Bischof von Acca, lenkt bereits die Aufmerksamkeit auf ein wunderthätiges Marienbild, vier Meilen von Damaskus, an einem Orte, den er Sardinia schreibt, der aber wohl mit Sejdñajā identisch ist. *Ad hunc locum in assumptione et nativitate Beatae Virginis Mariae omnes Saraceni illius provinciae causa orandi confluunt et suas cerimonias et oblationes offerunt cum magna devotione.*⁴ Dies Verhältniss der syrischen Muhammedaner zu den religiösen Ueberlieferungen des syrischen Christenthums hat bis in die neueste Zeit nicht aufgehört, und Huart hat dafür sehr kennzeichnende Beispiele geliefert.⁵ Noch augenfälliger wird diese Erscheinung an Cultusstätten, welche noch einer weitem Gemeinsamkeit theilhaftig sind und wohl in die heidnischen

dem muhammedanischen Grabecultus uberaus häufig, bei Al-Mukaddasî p. 46 findet man eine Reihe von Daten dafür, vgl. auch unser Mythos bei den Hebräern p. 340—41, engl. Ausg. p. 282.

1) Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wustenwanderung Israels p. 204.

2) Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 99, 113 oben, Th. I, p. 239, vgl. F. Lenormant in *Revue de l'histoire des religions* III (1881) p. 37.

3) Al-Bejdāwî I, p. 634, 9.

4) *Gesta Dei per Francos* p. 1126.

5) *Journal asiat.* 1878, II, p. 479 ff. Prutz, *Kulturgeschichte d. Kreuzzüge* p. 65, vgl. auch die bei Elisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle* IX p. 417 zusammengestellten Daten.

Ueberlieferungen jener Länder zurückreichen. Jākūt erwähnt einen ausserhalb des Bāb al-Jahūd in Aleppo befindlichen Stein, bei welchem die Bewohner ex voto-Opfer zu weihen pflegen. Muhammedaner, Juden und Christen wallfahren dahin, um denselben mit Rosenwasser und anderen wohlriechenden Flüssigkeiten zu besprengen. Unter diesem aus heidnischer Zeit stammenden Betyl soll ein Prophet begraben sein¹. Bei Nāblūs verehren die Muhammedaner gemeinschaftlich mit der übrigen Bevölkerung einen Felsen, dem sie ebenfalls ex voto-Opfergaben darbringen. Die Muhammedaner nennen ihn Sitt al-Salamijja und versetzen das Grab dieser Heiligen, von der sie alle erdenklichen Wunder erzählen,² in eine Höhle, welche bei dem heiligen Felsen befindlich ist. Eine solche alte heilige Stätte wird wohl auch die bei 'Akka befindliche „Rinderquelle“ sein ('ajn al-baḡar), welche früher ein gemeinsamer Wallfahrtsort aller Confessionen war. Man hat nicht gezögert, ihr eine biblische Sage anzudichten; an dieser Stelle soll das Rind hervorgekommen sein, das Adam zu allererst zum Pflügen verwendete. Die Muhammedaner haben überdies auch 'alidische Momente daran geknüpft und den islamischen Charakter dieser heiligen Stätte durch eine Moschee befestigt.³

2.

Wir ersehen aus solchen Beispielen, wie sich im volksthümlichen Islam die mit der neuen Religion hervortretenden Elemente als Umdeutungsmomente verwendeten für alte, aus den früheren Ueberlieferungen stammende Anschauungen und Ueberlieferungen. Die Heiligenverehrung wurde die Hülle, unter welcher die überlebenden Reste besiegtter Religionen innerhalb des Islam sich forterhalten konnten. Zunächst ist es bemerkenswerth, dass sich vornehmlich die 'alidische Legende — dieselbe hat ja der Heiligenverehrung die meiste Lebenskraft zugeführt⁴ — dazu eignete, als Rahmen für das Fortleben solcher Residuen und die Verarbeitung und Umdeutung der dem Islam heterogenen Momente zu dienen. Wenn der Wezir Chāld al-Barmakī dem Chalifen Ma'mūn den Rath giebt, die Ruinen von

1) Jākūt II, p. 308.

2) Mills, Three months' residence at Nablous and an account of the modern Samaritans (London 1864) p. 32.

3) Al-Kazwīnī, Âthār al-bilād p. 149. Jākūt III, p. 759, vgl. Al-Harawī ed. Schefer p. 13 (= Archives de l'Orient latin I, p. 597), vgl. auch die „Kubba der Kuh“, von welcher in dem Oertchen Safet bei Bilbeis in Aegypten die Rede ist, Al-Harawī bei Jākūt III, p. 399.

4) Der Anhänger der Familie des 'Alī glaubt, durch die Liebe für dieselbe sich Gott nähern zu können, Ag XV, p. 125, 12 (Al-Kumejt, vgl. Chizānat al-adab II, p. 207).

Persepolis, die der Herrscher für neue Bauten verwenden wollte, zu schonen, „denn dieser Ort ist ein Betort (muṣallā) des ‘Alī b. Abī Ṭālib“,¹ so hat er, vielleicht unbewusst, das Schema für die muhammedanische Rettung der örtlichen Traditionen der vormuhammedanischen Vergangenheit vorgezeichnet. Die Feier des persischen Nōrūzfestes im Islam (vgl. Th. I, p. 210) erhielt unter anderen Motiven die Begründung, dass ‘Alī an diesem Tage vom Propheten zu seinem Nachfolger bestimmt ward — eine muhammedanische Uebertragung der persischen Tradition von der Thronbesteigung Dshemshīds am Nōrūztag. Alte mythologische Vorstellungen haben sich im Islam — freilich nur in shī‘itischen Kreisen — unter der Decke ‘alīdischer Legenden erhalten. Da wird z. B. aus ‘Alī ein Donnergott; ‘Alī hält sich in den Wolken auf und verursacht Donner und Blitz² — letzterer ist die Ruthe, die er schwingt³ — eine Fabel, welche Ġābir b. Jazīd al-Ġuḥfī (vgl. oben p. 112) auch im Koran ausgedrückt finden wollte. So wie der Mythos von der Abendröthe als dem Blut des vom Eber getödteten Adonis oder der durch Dornen verwundeten Aphrodite redet,⁴ so ist in einer ‘alīdischen Legende die Abendröthe das Blut des getödteten Ḥusejn; vor seinem Tode sei das Abendroth nicht vorhanden gewesen;⁵ und diese Legende wird von Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī dichterisch verwendet, indem er die Morgen- und Abendröthe das Blut des ‘Alī und des Ḥusejn nennt.⁶ Das Wunder des Sonnenstillstandes bei Gibeon hat die muhammedanische Legende auf Muhammed übertragen; die im Untergang begriffene Sonne steht still, bis der Prophet die Einnahme einer feindlichen Stadt vollführt;⁷ jedoch in der Volkssage hat sich diese Legende nicht selten an die Person ‘Alī’s angeknüpft,⁸ oder sie lässt ihn mindestens am Vollzug des Wunders theilhaftig sein.⁹ Es ist bemerkenswerth, dass eine solche Sage sich auch geeignet erwiesen hat, Trümmer uralter Ueberlieferung in verkümmelter Form zu bewahren. Im Gebiete des heutigen Hilla in Mesopotamien bestand in alter Zeit ein „Tempel des Gottes Shamash“. Im Islam erstand zwischen Hilla und Kerbelā eine Sonnenmoschee (masǧid al-shams) mit einer populären

1) Fragmenta hist arab. p. 256, 13.

2) Muslim I, p 51.

3) Ibn Chaldūn, Mukaddima p 165.

4) vgl. J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien p 459.

5) Hasan al-‘Idwī, Commentar zur Burda I, p 131

6) Saḳṭ al-zand I, p. 93 v 5 6. Die Morgenröthe wird auch mit dem „Drachenblut“ (dam al-achawejn) verglichen

7) Muslim IV. p 188.

8) Conder, Tent works in Palestine II, p 11

9) Muhammed lässt die untergehende Sonne stillstehen, bis ‘Alī sein Abendgebet beendet, Disput. pro religione Mohammed ed van den Ham p. 243

Legende, welche an diesem Orte das biblische Wunder des Sonnenstillstandes durch 'Alī sich wiederholen lässt¹ In Nordafrika ist die Fabel von Bergspalten überaus verbreitet, alte Volksüberlieferungen über nationale Heroen, welche mächtig genug waren, um Berge zu spalten. Die Rolle dieser nationalen Heroen haben die Kabylen im Islam auf 'Alī gekleidet. Unweit von Hammām Līf ist zwischen dem Bū ḵurnejn und dem Ršās eine tiefe Bergspalte, die jetzt den Namen Dābat mtā' Sīdnā 'Alī führt. Von einer christlichen Armee eingeschlossen, hat 'Alī hier mit einem Schwertstreich auf wunderbare Weise einen Durchgang eröffnet.² So bieten denn auch 'alidische Fabeln die muhammedanische Form für alte locale Heiligtümer, und damit sind sie innerhalb des Islam, der sie in ihrer ursprünglichen Gestalt mit Vernichtung bedrohte, so viel wie gerettet. Auf dem Abhange des von Westen her auf Aleppo blickenden Berges Ġaushan befand sich ehemals das Kloster Mārat Marūthā mit Wohnungen für männliche und weibliche Eremiten. Zur Zeit des Jākūt³ waren die Spuren dieses von der christlichen Bevölkerung geweihten Ortes verschwunden; hingegen richteten die muhammedanischen Aleppiner an derselben Stelle einen heiligen Ort ihrer eigenen Religion ein, mit der Legende, dass man gesehen habe, wie Husejn, der Sohn des 'Alī, an dieser Stelle ein Gebet verrichtet habe⁴ Auf dem Zuge, den die gefangenen Weiber und Anhänger Husejns von Kerbelā nach dem Chalifensitze machen mussten, lässt die shī'itische Sage das Gebiet des Berges Ġaushan eine hervorragende Rolle spielen. Es befanden sich dort Kupferminen, die seit jener Zeit vollends versagen. Eine der Frauen des Husejn wurde nämlich auf dem Zuge vor diesem Berge von Geburtswehen überfallen, und als sie von den Minenarbeitern Brot und Wasser verlangte, wollten die heblosen Leute ihre Bitte nicht erfüllen, vielmehr schmähten und lasterten sie dieselbe. Da sprach die Frau des Märtyrers einen Fluch aus gegen das grausame Volk und in Folge dieses Fluches bieten die Kupferminen des Ġaushan seit jener Zeit kein Ertragniss mehr⁵

Die Umdeutung und Erhaltung alter Ueberlieferungen im Islam verleiht den einzelnen Gebieten dieser Religion eine individuelle Gestaltung. Das Lehrsystem der Theologen, der Katechismus, ist wohl überall dasselbe; das von Dabry de Thiersant herausgegebene System des Islam in China⁶ passt ganz gut für den Islam im Hīǧāz —: aber das jenseits der

1) Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887) p. 614.

2) vgl. auch Kobelt I c p. 394

3) In der Ausgabe Z. 6 ist ohne Zweifel kāla [Abū] 'Abdallāh (d. h. der Verfasser selbst) zu lesen A 'A A. ist die Kunja Jākūt's

4) Jākūt II, p. 692.

5) *ibid* p. 156

6) *Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental* (Paris 1878) II. Bd

systematischen Lehre sich offenbarende innere religiöse Leben des Volkes unterscheidet sich nach dem Maasse der Combination, welche das muhammedanische Element mit den vorgefundenen vormuhammedanischen Ueberlieferungen und Uebungen eingeht. Ebenso wie auf dem Gebiete der Rechtsgewohnheiten neben dem von den Theologen fein ersonnenen System von theoretischen Gesetzen in jedem Lande das 'Urf, die 'Āda, herrschend fortbesteht, so verbleiben auch die vormuhammedanischen provinziellen Eigenthümlichkeiten des religiösen Lebens neben dem überall in gleicher Form gelehrteten Katechismus des Islam herrschende Elemente in der Religion des Volkes, in welcher sie in muhammedanisch gestalteter Umbildung fortbestehen. Der volksthumliche Heilgencultus bot die Form der unwillkürlichen Aneignung vorislamischer Momente für das religiöse Leben im Islam.

Die Betrachtung der Erscheinungsformen des Islam in Indien¹ bietet hierfür die unzweideutigsten Beispiele. Auch die socialen Institutionen der Muhammedaner sind auf diesem Gebiete von den ererbten Ueberlieferungen der Bevölkerung stark beeinflusst. Hat doch hier die dem Geiste des Islam schroff widersprechende Scheu vor der Wiederverheirathung der Wittwen Eingang in die Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft gefunden, und hat doch vor einigen Jahren erst eine sociale Agitation Platz greifen müssen, um gegen diese Anschauung anzukämpfen, welche nicht verfehlt hatte, im indischen Islam tiefe Wurzel zu schlagen.² In Indien hat der Islam eine völlig einheimische, nationale Gestaltung angenommen. Es bieten sich wohl auch Beispiele einer wirklichen Reaction des muhammedanischen Bewusstseins gegen das einheimische Heidenthum dar, indem Götter zu Teufeln und Dämonen degradirt werden,³ aber auch diese Beispiele legen Zeugniß ab von dem Bedürfniss des Volkes, die einheimischen traditionellen Religionsbegriffe zu verarbeiten. Diese Verarbeitung bietet in einer grossen Reihe von Beispielen eben Beweise für die muhammedanische Assimilirung fremden Religionsmaterials. Daraus entstehen gemeinsame Heiligthümer der Heiden und Muhammedaner, jene beten an demselben Schreine einen arischen Gott an, an welchem diese dem Heiligen

1) Ueber die hieher gehörenden Verhältnisse im indischen Archipel ist von holländischen Gelehrten reichliches Material gesammelt worden, welches mir jedoch bei Abfassung dieser Abhandlung nur zum geringen Theile zur Verfügung steht. Vgl. ausser den in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte II, p. 398 angeführten Quellen Snouck Hurgronje, De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indie (Leiden 1883) p. 15 ff. und die Bertage von J. L. van der Toorn in Bijdr. TLVkunde v. Ned. Indie V Serie, V. Th. p. 90 ff.

2) Vgl. weiteres in Garcin de Tassy's Bericht über die Hindustanistudien i. J. 1876 p. 84 ff.

3) Herklots, Kānūn al-Islām p. 179 ff.

des Islam huldigen. Auf einer bei Sakkar im Indusflusse gebildeten Insel befindet sich ein von schlanken Palmen umfächelter Tempel. Derselbe wird von Hindus und Muhammedanern zugleich besucht, diese verehren dort den Propheten Chidr, während die Hindus den Tschandapir anbeten.¹ Aus Garcin de Tassy's hierauf bezügliche Abhandlung² kann man ersehen, mit welcher staunenswerthen Regelmässigkeit indische Deota's zu muhammedanischen Pir's (= Walf) werden, wie die Pietät der muhammedanischen Bevölkerung unbewusst Gestalten zugewendet wird, die ursprünglich nicht muhammedanisch sind, und wie diese religiöse Pietät in Formen zum Ausdruck kommt, in Festen fixirt ist, in denen das muhammedanische Element nur ein äusserliches Moment bildet, unter welchem aber heidnische Traditionen fortleben. Auch auf diesem Gebiete hat sich die 'aldische Legende als bequemer Träger der nichtmuhammedanischen Gedanken und Uebungen bewährt. Das indische Durga-fest am 10. Tage des Monats Katik wurde bei den Hindu-Muslimen zum Erinnerungsfest an den Martertod des Husejn; statt der Durgastatue wird mit Beibehaltung der heidnischen Ceremonien der Sarg des Husejn in den Strom geworfen. So wurde das heidnische Fest zu einem Trauerfest mit muhammedanischer Bedeutung.

Vornehmlich sind es örtlich fixirte Uebungen, welche sich als die festesten Stützen für die Aufrechterhaltung alter Traditionen bewähren. Hier ist der Tempel eines Gottes, zu welchem man Jahrhunderte lang in den Nöthen des Lebens wallte, um anzubeten und Hilfe zu erlangen. Die Tradition des Volkes vergisst die Hilfe nicht, die es an jenen Orten zu erflehen und zu erlangen glaubte. Der Tempel wird zum Heiligengrab, der Gott wird zum Walf. Syrien und Palästina bieten auch nach dieser Richtung sehr bemerkenswerthe Beispiele. Hier gilt eine Bemerkung Renan's: „dass die Menschheit von ihren Anfängen an immer an denselben Orten gebetet hat“.³ Auch einsichtige Muhammedaner verschliessen sich dieser Betrachtung nicht. Jâkût erwähnt ein Nebodorf (Kefr Nebû) mit der Bemerkung, dass dort eine Kûbba befindlich ist, welche in früheren Zeiten ein einem Götzen geweihter Tempel war.⁴ Ein aufmerksamer Beobachter des religiösen Lebens in Syrien schildert in folgenden Worten den Eindruck, den diese Erscheinung in den Gebirgen Syriens auf ihn macht. „Nach dem Frühstücke gingen wir gen Safita Siehst du jene schneeweisse Kuppel auf dem Gipfel der Anhöhe und eine andere auf dem benachbarten

1) Münchener Allgem. Zeit. 1888 nr. 139, Beil. col. 2019^a.

2) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (Paris 1869) p. 7.

3) Mission de Phénicie p. 221.

4) Jâkût IV, p. 291

Hügel im Schatten einer riesigen Eiche, und noch eine und wieder eine? Man nennt dieselben Ziyarat oder Wali. Eine jede birgt die Gräber eines oder mehrerer Nusejriheiliger. Das arme Weib pilgert zu den Gräbern, zündet Lampen an und thut Gelübde zu Ehren der Heiligen, deren Gräber man hier befindlich glaubt. Drückt sie das Elend des Lebens, so treten sie in die kleine Halle unter der weissen Kuppel und rufen: O Ġa'far al-Ṭajjār höre uns! O Schejch Ḥasan höre uns! Ebenso besuchte die Kanaaniterin des Alterthums die Heiligthümer auf den hohen Hügeln und unter den schattigen Bäumen vor vielen Tausend Jahren, und diese Nusejriter hält man für die Abkömmlinge der Kanaaniter.¹ So bewahrt das Grab des Wali Schejch Hilāl, d. i. „Neumond“, in Dejr al-Mukarram, unweit von Damaskus, das Andenken an einen Mondgott, den das muhammedanische Volk in einen Wali verwandelt hat.² So ist das Grab des Schejch Ma'shūk (der Geliebte) bei Tyrus, wie schon Movers und Ritter erkannt haben und Renan in seiner Mission de Phénicie noch näher ausgeführt hat, der letzte Rest des phönikischen Adonis-Dido-mythus.³ Und der heilige Abū-l-nadā (Vater des Thaues), dessen Schrein von seidenen Tüchern umhüllt auf einem gleichnamigen Tell in Ġölân zu sehen ist, kann wohl auch nur als Residuum des alten Cultus verstanden werden. „Die Bevölkerung blickt — so erzählt Schumacher — dankbar zu den Höhen des Tell hinauf, der ihr, wie sie glauben, den fruchtbaren Thau liefert“⁴ Auf diese Weise sind auch Gräber von biblischen Propheten entstanden, die Gräber derselben Propheten auf verschiedenen Gebieten; man benöthigte neuer Träger für die verlorenen Mächte des Alterthums, man verwendete dazu Namen, wenn sie auch im Religionsbewusstsein wenig Bedeutung hatten, wie z. B. Châm, Lanech, Seth u. s. w. Zuweilen wurden neue Propheten erdichtet,⁵ in deren Namen sich hin und wieder Anklänge an die alte heidnische Nomenclatur erkennen lassen, wie dies z. B. von Ganneau⁶ mit Bezug auf den Nabī Šadiḳ oder Šiddiḳ der muhammedanischen Legende in Syrien, ferner den alljährlich im Ša'bán-monat besuchten heiligen Berg Šiddiḳ (zwischen Tyrus und Sidon), wo sich das Grab des gleichnamigen Heiligen findet, vermuthet wird. Wir

1) Rev. Jossup, *The women of the Arabs* (London 1874) p. 268.

2) Palmer, *Notes of a tour in the Libanon Quart. Statem.* 1871 p. 107.

3) vgl. Jules Soury, *Études historiques sur les religions, les arts et la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce* (Paris 1877) p. 132.

4) Beschreibung des Dschölân, ZDPV IX, p. 351 f.

5) Beispielsweise der Nabī Zer oder Se'ir, dessen Legende mit den Dolmen von 'Adlân verknüpft ist. Van der Velde, *Reisen durch Syrien und Palastina in den Jahren 1851—52 I*, p. 155

6) *Revue archéologique* 1877 p. 29 ff.

sehen hier die Bämöth des Herdenthums sich in muhammedanische Mukâm's, heilige Orte, verwandeln und die an die ersteren sich knüpfenden Vorstellungen in rudimentärer Form erhalten. Die Mukâm's der Muhammedaner haben Conder¹ und Ganneau² von dem hier soeben hervorgehobenen Gesichtspunkt aus der Prüfung unterzogen und in diesem Zusammenhange einer ganzen Reihe von Heiligennamen, welche in jenen Gebieten vereinzelt vorkommen, ihren Platz in der Entwicklungsgeschichte religiöser Vorstellungen angewiesen. Man ersieht zugleich, wie ergiebig an Aufschlüssen und Materialien für die in diesem Abschnitt in Betrachtung gezogene religionsgeschichtliche Erscheinung die in Palästina und den angrenzenden Gebieten herrschenden volksthümlichen Anschauungen sind. Trotz mancher Ueberreibungen in den Details haben auf diesem Felde die durch die Mitarbeiter des Palestine Exploration Fund angeregten und vollzogenen Untersuchungen vielfache Aufklärung gefördert, und es wäre zu wünschen, dass auch die muhammedanische Volksreligion anderer Gebiete, ebenso wie dies mit Bezug auf Indien und Palästina geschehen ist, auf ihren Zusammenhang mit der vormuhammedanischen Religionsüberlieferung schärfer beobachtet würde.

3.

Zu den lehrreichsten Gebieten gehört in dieser Hinsicht der volksthümliche Islam in Aegypten, in welchem viele Elemente alter Ueberlieferungen in sehr lebendiger Form und Ausprägung erhalten erscheinen. Dies ist um so bemerkenswerther, als die alten Vorstellungen auf diesem Gebiete — sowie ja auch in Palästina — erst durch das Medium des Christenthums hindurchzugehen hatten, ehe sie ihre Combination mit dem Islam eingingen. Wie zähe sich solche Elemente aus der Urzeit besonders in Aegypten zu erhalten und mit welcher Freiheit sie sich in die neue Zeit hineinzuheben im Stande waren, beweist unter anderen auch die Thatsache, dass Spuren altägyptischer Legenden noch in den modernen arabischen Volkserzählungen nachgewiesen werden konnten.³ Der Volksaberglaube erwies sich auch in

1) The Moslem Mukams, Quart Statem. 1877 p 101

2) The Arabs in Palestine ibid. 1875 p 209 über die Schichtung der Bevölkerungs-elemente Palästinas

3) Loret, Légendes égyptiennes im Bull de l'Inst égypt. II. Serie nr 4 (1883) p. 100—105. Gabriel Charms hat solche, freilich in sehr verkrüppelter Form erhaltene altägyptische Elemente und Motive in Spitta's Contes arabes modernes nachzuweisen versucht (Journ des débats vom 9 Mai 1883), bereits Sp. selbst hatte auf solche Rudimente aufmerksam gemacht In neuester Zeit hat Le Page Renouf in einem lehrreichen Aufsätze, Parallels in Folklore (Proc of Soc. Bibl. Archaeology 1889 p. 177—189) diese Untersuchungen wieder aufgenommen und mit neuen Beobachtungen bereichert

diesem Bereiche seiner Weltherrschaft als bewährter Depositär der Ueberreste des Heidenthums; die Theologen fühlen sich häufig veranlasst, vor solchen auf altägyptischen Glauben zurückgehenden Volksanschauungen und den aus denselben stammenden Gebräuchen zu warnen. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir die Nachricht über einen für muhammedanische Kreise ganz sonderbaren Volksglauben jener Zeit.¹ Wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, so gehe man nach Gize zur Sphinx, bereite Weihrauch aus dornigen Pflanzen,² stelle sich vor das Antlitz des „Vaters des Schreckens“ (Abū-l-hūl, so nennt man die Sphinx), spreche dreunddreissigmal eine gewisse überlieferte Formel und sage hernach: O Abū-l-hūl! thue dies oder jenes! Wenn man dies Verfahren einhält, so wird der geausserte Wunsch sicher in Erfüllung gehen.³ Auch andere bei den Kopten übliche abergläubische Sitten werden als in der Zeit des Eintritts der Sonne in das Zeichen des Widders von den ägyptischen Muhammedanern geübte Gebräuche erwähnt. Ein Schriftsteller des VIII. Jahrhunderts missbilligt die Sitte, dass man an jenem Tage in grossen Massen auszieht, um gewisse Arten wohlriechender Kräuter⁴ zu sammeln; während des Abschneidens werden bestimmte Formeln in fremder Sprache gesprochen, die Kräuter werden dann in buntbemalten Kastchen als besonders segensbringend aufbewahrt.⁵

Man hat auch in neuester Zeit nicht unterlassen, den heidnischen Rudimenten im ägyptischen Islam einige Aufmerksamkeit zuzuwenden,⁶ nachdem manches Augenfällige auch früher in solchem Zusammenhange charakterisirt worden war.⁷ Besonders sind es zwei an muhammedanisches Leben geknüpfte Gebräuche, welche man in dieser Gruppe von „Ueberlebens“ zu erwähnen pflegt, und wenn es auch unberechtigt wäre, darüber mit dem Anspruch auf Gewissheit urtheilen zu wollen, so darf man mindestens aus dem Umstande, dass im Islam selbst kein genügender Anhaltspunkt für diese vereinzelt Sitten zu finden ist, dieselben mit einiger Wahrscheinlichkeit als Beispiele für die Erscheinung anführen, mit deren Betrachtung wir im gegenwärtigen Abschnitte beschäftigt sind.

1) Kuṭṭ al-dīn al-Kastallānī (st 686), Professor des Dār al-hadīth al-Kāmilīya (vgl. oben p. 187) in Kairo, eifert gegen diesen Volksaberglauben.

2) Es werden besonders shakā' und būḍāward empfohlen, Low, Aramaische Pflanzennamen p. 195 196

3) Fawāt al-wafajāt II, p. 181

4) Dieselben werden mit dem Namen karkīsh bezeichnet, und als eine Gattung von būḍnāg (s. Low, ibid p. 326) erklärt.

5) Muḥammad al-'Abdārī, Al-madchal I, p. 233 unten.

6) Ueber Reste von altem Baucultus in Aegypten vgl. Maspero, Revue de l'hist. des rel. XIX, p. 5.

7) vgl. Kremer, Aegypten I, p. 73 ff. Lütke, Aegyptens neue Zeit II, p. 327 ff.

Auf einen mit dem ägyptischen Mahmal verbundenen Gebrauch (das Mitnehmen einer Schaar von Katzen nach Mekka durch den hierfür bestellten „Katzenvater“) hat man bereits sehr oft hingewiesen. Gentz hat die Amtshandlung des „Katzenvaters“ in Ebers' Ägypten in Bild u. Wort (I, p 103) bildlich veranschaulicht; der Text bietet folgende Erklärung dieser Sitte: „Dieser wunderliche Gebrauch ward vielleicht eingeführt in der Erinnerung an die Katzen, die man bei den Wallfahrten gen Osten mit nach Bubastis zu nehmen pflegte“. Während man in dem angeführten Beispiele die Rudimente des Cultus der alten Ägypter in ihrem letzten Umwandlungsstadium in Gestalt eines burlesken Momentes vorfindet, hatten sich Spuren der Panegyris von Bubastis in deutlicherer Ausprägung erhalten. Ein für den ägyptischen Islam besonders charakteristisches Wallfahrtsfest, welches auf diesem Gebiete fast dieselbe provinzielle Wichtigkeit besitzt, wie das allgemeine *Ḥaǧǧ* des Islam, ist schwerlich neu und ohne Zusammenhang mit den alten Gewohnheiten des Landes entstanden. Die historischen Mittelglieder sind allerdings nicht nachgewiesen, durch welche man die traditionelle Verbindung der volkstümlichen muhammedanischen Tanta-wallfahrt mit der altägyptischen, aus Herodotos bekannten Bubastis-fahrt herstellen könnte. Aber es darf schon auf Grund mancher bei derselben zur Geltung kommenden, keineswegs im Islam wurzelnden Momente als nicht unwahrscheinlich angenommen werden, dass die im Delta¹ üblichen muhammedanischen Wallfahrten die letzten Erben jener altägyptischen religiösen Uebungen sind. Ein hochberühmtes Heiligengrab hätte in diesem Falle in den späteren Jahrhunderten den Resten der altägyptischen heiligen Fahrten in Tanta einen örtlichen Anhalt gesichert und die alten Gebräuche vor spurlosem Untergang bewahrt. Unter den drei jährlichen Festen, welche hier gefeiert werden, ist das zur Zeit des Solstitiums übliche Mōlid das hervorragendste Fest zu Ehren des in Tanta begrabenen heiligen Ahmed al-Bedawī.² Dieser Heilige ist neben dem heiligen Ibrāhīm al-Dasūkī die hervorragendste Gestalt in dem Pantheon des muhammedanischen Ägypters. Vor anderthalb Jahrhunderten konnte man dem

1) Seit alteren Zeiten besteht im Delta noch ein anderer wichtiger Wallfahrtsort bei Damiette, nämlich Shatā (Ibn Baṭūta I, p 64). Das jährliche Mōlid daselbst gilt einem Heiligen, dem man den Namen des Ortes verhehen hat: Schejch Shatā (Alī Mubārak XI, p 54). Jākūt kennt diesen Charakter des Ortes nicht, wohl aber dessen industrielle Bedeutung (vgl. auch Al-Tabarī III, p 1417, Ibn al-Fakīh p. 252, 8 al-thjāb al-dabīkya wal-shatawīya). Aus dem Delta hat man Zeug nach Arabien eingeführt, im alten Hadīth wird das (nach einem Orte bei Farāmā) Kasi genannte Zeug unter den verbotenen Kleidungsstoffen angeführt, Al-Muwatṭa' I, p. 151.

2) Von Ägypten aus scheint die Bedawī-verehrung sich auch nach dem Norden verbreitet zu haben, wir finden zāwīyat al-Schejch al-Bedawī, sākīyat al-Sch al-B in Gaza, ZDPV. XI, p. 152 158

Volk in Aegypten den Glauben einflüssen, dass der Weltuntergang unausbleiblich am Freitag den 24. Dû-l-ḥuġġa 1147 eintreffen werde. Alle Welt sah diesem Ereignisse mit Bangen entgegen und als der gefurchtete Tag vorüberging wie jeder andere, da sagten die 'Ulemâ', dass sich Gott im letzten Augenblick durch die Fürbitten der Landespatrone zu einer Fristerstreckung herbeigelassen habe.¹ Unter diesen Landesheiligen nimmt Ahmed die hervorragendste Stelle im Volksbewusstsein ein. So wie man in Syrien „beim Leben unseres Herrn Jahjâ“ schwört, so ist der in Aegypten gewöhnliche Schwur neben „wahajât sidnâ H'sên“ dieser: „wahajât sidnâ Ahmed“. Der unwissende Mensch wendet sich nach Beendigung des regelmässigen Gebetes nach der Richtung des Grabes des heiligen Ahmed und betet zu ihm, wie zu einem andern Gott um Erfüllung seiner speciellen Wünsche.² In der Husejmoschee in Karo ist eine Säule (in der Nähe des Minbar) nach diesem Heiligen benannt ('amûd al-sejjid al-Bedawî); man glaubt, dass der Heilige bei seinen häufigen Besuchen dieser Moschee vor jener Säule zu stehen pflegt. Darum wird sie vom Volke als besonders heilig verehrt und man bedeckt dieselbe mit Küssen, betet und recitirt die Fâtîha vor derselben. Al-Bedawî, den das muhammedamsche Volk als die schützende Gewalt des Landes betrachtet — wâlî Allâh wa-ğejth hâdâ-l-ḡatr³ —, wurde im XII. Jahrhundert in Nordafrika geboren; die Nachrichten über seinen Geburtsort schwanken zwischen Fes und Tunis. Nachdem er das Ḥaġġ vollzogen hatte, liess er sich in Ṭanta nieder, wo er bald als Wunderthater Gegenstand allgemeiner Verehrung wurde. Ausser seinen übernatürlichen Geistesgaben rühmt man auch die riesige körperliche Kraft des Heiligen. Von weit und breit pilgerten die Menschen zu ihm; es war ihm gelungen, die in seiner nordafrikanischen Heimat eingebürgerte Menschenverehrung in der Fremde für sich selbst zu erringen. Sein gelehrter Zeitgenosse, der in Andalusien heimische Abû Ḥajjân (st. 745) hat als Augenzeuge die Art der Verehrung beschreiben können, die diesem Heiligen von Klein und Gross zu Theil wurde. „Der Emir Nâṣir al-dîn al-Ġenkî — so erzählt Abû Ḥajjân — nöthigte mich an einem Freitag, mit ihm den Schejch Ahmed in der Gegend von Ṭanta zu besuchen. Es erschien vor uns ein schlanker Mann in feinen Tuchkleidern, auf seinem Haupte ein hoher wollener Turban. Die Leute kamen in grossen Schaaren an ihn heran. Der eine rief: O mein Herr, deinem Schutz empfehle ich mein Kleinvieh;

1) Al-Ġâbartî, Merveilles biographiques II, p 12

2) Al-Sharḡinî, Hazz al-kuḥûf p 111

3) So wird er z. B. gelegentlich bei Beschreibung der Pilgerfahrt des ottomanischen Commissars Ġâzî Muḥtâr Bâṣhî genannt im Journal Al-ʿilâm bi-ʿulûm al-islâm (Karo, Jahrg 1304 nr 154, c 3).

andere riefen: Demem Schutze empfehle ich meine Kinder, der andere empfahl ihm seine Saaten u. s. w. Mittlerweile war die Zeit für das Ṣalāt angerückt. Wir gingen allesammt nach der Moschee. Der Prediger sprach die Chuṭba und es sollte nun an die Liturgie geschritten werden. Da sahen wir, wie der Heilige, während die Gemeinde im Gebet begriffen war, vor allen Menschen ohne Scham die unschicklichsten Dinge beging¹. Der Heilige, von dem man sich solches bieten liess, wurde nach seinem Tode Gegenstand des überschwänglichsten Wunderglaubens. Ein Muhammedaner, Namens Sâlim, gerieth in fränkische Gefangenschaft. Der Franke drohte dem gefangenen Muslim, der in seinen Nöthen stets den heiligen Aḥmed anrief, mit grausamer Marterstrafe, sobald er nochmals den Heiligen anrufen würde. Um zu verhindern, dass die Anrufung des Aḥmed seinem Gefangenen die Freiheit verschaffen könne, sperrte er diesen in einen Kasten und der grösseren Sicherheit wegen benutzte er des Nachts den Deckel des Kastens als Ruheort. In seiner Bedrängniss ächzte der Muslim: „O Heiliger, o Aḥmed! befreie mich aus der Gefangenschaft des grausamen Christen!“ Kaum hatte er seinen Hülferuf beendet, da flog der Kasten mit-samt dem auf demselben liegenden Franken in die Luft; des Morgens aber öffneten denselben unbekannte Hände und befreiten den Gefangenen vor den Augen seines Bedrängers. Sie befanden sich in Kairuwân, der guten muhammedanischen Stadt. Der Christ nahm nicht nur freiwillig den Islam an, sondern pilgerte alsbald nach Ṭanta zum Grabe Aḥmeds. — Das Antlitz des Heiligen war stets verschleiert; plotzlicher Tod hätte jeden ereilt, der dem Heiligen ins Angesicht zu sehen gewagt hätte. Ein gewisser ‘Abd al-Mağîd, auf dessen unaufhörliches Andringen der Heilige, nachdem er ihn auf die Gefahr aufmerksam gemacht hatte, seinen Schleier lüftete, sank mit dem Augenblicke, da er des Antlitzes ansichtig wurde, leblos zusammen.² Solche Legenden webte man um die Person Al-Bedawî’s. Die in neuerer Zeit zierlich umgestaltete Grabesmoschee des heiligen Aḥmed ist es, wohin das muhammedanische Volk Aegyptens und der Nachbarländer zur Feier eines achttägigen, mit der Abhaltung eines Jahrmarktes verbundenen Mölid in grossen Massen pilgert. Kranke und Unglückliche erwarten am Grabe des Wunderthäters Heilung und Trost. Aber man rühmt von diesem Heiligthume noch eine besondere Wirkung, welche unter den muhammedanischen Heiligengrabern im allgemeinen (vgl. oben p. 310), und auch unter denen

1) Abū-l-Mahâsin, Al-manhal al-sâfi II, fol. 308^a.

2) Al-Bikâfi I, fol 22 ff. Diese Eigenschaft wird von den Muhammedanern al-hejba, die Furchterlichkeit, genannt, sie wird auch in der Legende des Abū Jazîd al-Bistâmî von diesem Wâf gerühmt und in den Kategorien der Wundergaben der Heiligen bei Al-Munâwî (vgl. oben p. 294) als nr 18 angeführt.

Aegyptens,¹ nicht ausschliesslich Privilegium des heiligen Ortes in Tanta ist: die Gewährung des Kindersegens für unfruchtbare Frauen, welche es nicht versäumen, sich der Zijāra anzuschliessen. Reisende, welche dem grossen Pilgerfeste in Tanta persönlich anwohnten, bemerken, wie treulich in der Rolle der dem Pilgerzug sich anschliessenden Frauen die Beschreibung wiederzuerkennen ist, welche Herodotos II, c 6 von den nach Bubastis fahrenden Frauen bietet.² Aber auch wirkliche Reste heidnischer Culte finden sich am Grabe des Heiligen und haben sich in den unzünftigen, durch den Volksaberglauben geheiligten Gewohnheiten erhalten, deren Verbindung mit dem Religionswesen und den Derwischen³ an unzünftige Religionsgebräuche des Heidenthums erinnert, von welchen die letzten Ueberreste sich hier in Tanta erhalten haben.⁴ Die Gebrauche von Tanta sind auch im übrigen mit heidnischen Elementen durchwoben. Unter diesen letzteren ist wohl das merkwürdigste jener abergläubische Gebrauch, dass das Volk sich herandrängt, um einem durch die Shinnāwija-derwische an den heiligen Grabesort gebrachten Esel wetterfernd die Haare auszurupfen; dieselben werden dann zeltlebens als Amulet aufbewahrt.⁵ Die ägyptische Anschauung über das typhonische Thier⁶ hat in dieser muhammedanischen Volkssitte ihre letzte Zufluchtsstätte gefunden.

Der Islam hat es nicht versäumt, gegen die mit der Tauta-wallfahrt zusammenhängenden Gewohnheiten in die Schranken zu treten. Ein andalusischer Reisender sah sich bei seinem Besuche in Tanta zu folgender Bemerkung über das Leben und Treiben daselbst veranlasst:

1) Das Grab des Scheich Schachūn, dem im Achmīm-thale in Oberägypten eine wunderthatige Quelle geweiht ist. Die Beschreibung des merkwürdigen, mit einem jährlichen Möld verbundenen Cultus dieses Heiligen hat Maspero geliefert, der in den religiösen Gebrauchen an diesem heiligen Orte Reste des im Alterthum in demselben Thale geübten ägyptischen Cultus nachgewiesen hat (Steinkreise u a m). *Rapports à l'Inst. égypt sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte pendant l'hiver de 1885—86* (Bull. de l'Inst égypt II Serie nr. 7, 1886) p. 221.

2) vgl. Ebers, *Das Alte in Kairo und in der arabischen Cultus seiner Bewohner*, Schottlander's Deutsche Bucherei, Heft XXIX, p. 26

3) Zu vgl. sind ähnliche Anschauungen in diesem Kreise bei Leo Africanus, *Descriptio Africae* (ed. Antwerpen) p. 135*, Schultz, *Leitungen des Hochsten* (Halle 1774) IV, p. 296, Radziwill, *Peregrinatio Hierosolymitana* (1753) p. 120, Chenier, *Gesch. und Staatsverf. der Königr. Marokko* u. Fetz p. 98.

4) Diese Dinge sind schon öfters erzählt worden, niemals ausführlicher und mit grossem Cynismus als in dem gehässigen Buche von F. L. Bullard *Les mœurs et le gouvernement de l'Égypte mis à nu devant la civilisation moderne* (Milane 1867) p. 85—166

5) vgl. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* p. 514.

6) Pleyte, *La religion des Prêtres israhélites* (Leiden 1865) p. 151, Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites* p. 419.

„Die Menschen haben neue Dinge eingeführt, aber diese Dinge nicht — ich gebe dir den ethischen Rath —

„Denn eine lobliche Versammlung ist nur eine solche zu nennen, welche von den frommen Altvordern überkommen ist“¹

So dachte der fromme Ausländer über die heiligen Handlungen in Tanta; sie waren ihm von seinem Standpunkte aus als Bid'a verwerflich. Aber auch die einheimischen Frommen kämpften gegen diese Pilgerfeste, obwohl sie ja im allgemeinen die Heiligenverehrung selbst nicht missbilligten. Im Jahre 852 veranlassten die 'Ulamâ' und frommen Staatsmänner den Sultan Al-malik al-zâhir Gaḡmaḡ die Tanta-wallfahrt von regierungswegen zu untersagen; unsere Quelle unterlässt es nicht, hinzuzufügen, dass diese Maassregel keinen Erfolg hatte und dass sich das Volk seine alten Sitten nicht nehmen liess.² Zu jener Zeit waren die Theologen nicht eines Sinnes in der Verurtheilung des Bedawî-cultus. Wir erfahren, dass der Scheich Jahjâ al-Munâwî sich dem Sultan eifrig widersetzte, als dieser von ihm die Mitunterfertigung des Fetwâ der Theologen verlangte; er vertrat die Ansicht, dass es genüge, das religiös-Verwerfliche, was sich an die Wallfahrt ansetzte, zu untersagen, diese selbst müsse man dem Volke lassen. Das Unglück, das viele von den Unterfertigern jenes Fetwâ betroffen haben soll, konnte man späterhin leicht als göttliche Strafe für jene Kühnheit betrachten, mit der sich diese Theologen der Verehrung des heiligen Bedawî widersetzen. Man war leicht dabei, auf dieselben hinterher den traditionellen Ausspruch anzuwenden: Wer mir einen meiner Heiligen beleidigt, gegen den habe ich den Krieg erklärt. Und wer könnte gegen Gott und seinen Propheten ungestraft den Krieg wagen!³ Diese Einschüchterung scheint sich bis in die neueste Zeit hinein wirksam erwiesen zu haben. Der Verfasser der neuesten muhammedanischen Monographie Aegyptens, ein in der europäischen Cultur und Literatur heimischer ägyptischer Staatsmann, geht in seiner Beschreibung Tanta's, in welcher er die Geschichte des dortigen Heiligthums umständlich erzählt und auch auf die Manâḡib des heiligen Aḡmed gebührende Rücksicht nimmt, der Erwähnung des bei den Mawâhid getriebenen Unwesens geradezu aus dem Wege, augenscheinlich um nicht zu einigen kritischen Bemerkungen über dasselbe veranlasst zu sein.⁴

1) Al-Makkarî I, p 795

2) Al-'Aufî, Ibtigâ' al-kurba fol 152*.

3) Hasan al-'Adawî, Al-nafahât al-Shâḡilijja (Kano 1297) II, p 111—113

4) 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiṡat al-ḡadida XII, p 46 ff. Gelegentlich sei auch eine neuere Monographie über Ahmed al-Bedawî erwähnt. 'Abd al-Samad, Al-ḡawâhir al-sanijja wal-karâmât al-Aḡmadijja (11th Kano). In derselben werden die oppositionellen Versuche wertlaufg erwähnt (p 52 81), unter anderen ist auch von einem im Tanta'schen Heiligthume eingemauerten schwarzen Stein die Rede,

Auch vom alten Schlangencultus hat sich eine Spur in der Heiligenverehrung der muhammedanischen Aegypter¹ gezeigt. Zu allererst bei Paul Lucas, der im Jahre 1699 im Auftrage des Königs von Frankreich eine Orientreise unternahm, finden wir die Nachricht, dass das muhammedanische Volk in Ober-Aegypten eine wunderthätige Schlange verehrt; im Jahre 1745 bestätigte ein anderer französischer Reisender, Granger, diese Nachricht von der wunderthatigen Schlange, welche ihre Wunder unter Leitung eines Scheichs vollführt. Sieben Jahre nach Granger besuchte Richard Pococke die Heimath der heiligen Schlange, das Dorf Rajejne, in der Nähe von Girge, wo in einer Moschee, welche das Grab eines Heiligen „Heredy“ in sich schliesst, dem das Volk grosse Ehren erwies, eine als heilwirkend betrachtete Schlange bewacht wird, von welcher man glaubt, dass dieselbe „seit den Zeiten des Mahomet beständig da wäre“. Das Volk bringt dem heiligen Thiere Opfer dar, Pococke sah viel Blut und Eingeweide vor der Thür liegen. „Man erzählt — so schliesst der Reisende seinen ausführlichen Bericht — solche lächerliche Historien, dass es nicht werth sein würde, dieselben zu wiederholen, wenn sie nicht einen Beweis der Abgotterei in diesen Gegenden gäben, da doch die mahomedanische Religion so wenig abgöttisch in anderen Dingen zu sein scheint. Die Schlange soll die Kraft haben, alle Krankheiten derjenigen zu heilen, welche entweder zu ihr gehen oder zu sich bringen lassen“.² Das muhammedanische Volk hat an dieser Stelle die Tradition der *ἱεροὶ ὄφεις* des alten Theben in rudimentärer Form aufbewahrt; die Wirkungen des göttlichen Thieres wurden an das Grab eines muhammedanischen Heiligen geknüpft, welcher zum Träger jenes Cultus wurde. Die Verehrung des Grabes des Scheich Haridî, „der seine Wunder mit Hülfe einer alle Krankheiten heilenden Schlange vollführte“, hat sich bis in die neueste Zeit erhalten.³ Alljährlich an den Donnerstagen des Monats Abîb — so berichtet ‘Alî Bâshâ — ist dort grosser Volksandrang; man schlachtet Weihopfer für den Heiligen, den man für einen frommen Ğinn (min şâlihî al-ğinn) hält.⁴

auf welchem das Volk zwei Fussspuren des Propheten erkennen will; die Regierung versuchte erfolglos, diesen Stein zu entfernen (p. 96)

1) Zu erwähnen ist auch das von Schlangen bewachte Grab des Scheich Rifî in Noidarabien, worüber in Lady Anne Blunt, *Voyage en Arabie trad. par M. Delorme* (Paris 1882) p. 348 ein eingehender Bericht zu finden ist

2) Richard Pococke's Beschreibung des Morgenlandes (deutsche Uebersetzung von Mosheim, 2 Aufl.) Erlangen 1771, I, p. 187 ff.

3) *L'Univers. Égypte moderne* (Paris 1848) p. 159. Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka I*, p. 49. Ptokesch-Osten, *Nilfahrt* (Leipzig 1874) p. 314.

4) *Al-chiṭat al-ğadîda XI*, p. 82. Die Schlange wird in diesem Berichte nicht erwähnt.

4.

Für den nach Ländern und Nationen verschiedenartigen Charakter des volksthümlichen Islam bietet die ganz eigenthümliche Gestaltung der muhammedanischen Religion innerhalb der nordafrikanischen Völker ein sehr geeignetes Beobachtungsmaterial. Der zähe Freiheitssinn der berberischen Bevölkerung, ihr energischer Widerstand gegen die ihr aufgedrängte fremde Religion hat auch nach dem Siege des Islam die alten Ueberlieferungen der Berberstämme einen kräftigen Einfluss auf die Gestaltung des neu Angeeigneten zur Geltung bringen lassen.¹ Im berberischen Heiligencultus, welcher vielfach die Reste alten Heidenthums verhüllt, sind die Elemente des letztern sehr häufig in völlig unverkennbarer Weise herrschend geblieben. Diese Erscheinung kann nicht befremden, wenn wir in Betracht ziehen, wie lange sich in jenen Gebieten unvermitteltes Heidenthum inmitten des herrschenden Islam erhalten hat. Al-Bekrî (st. 487) berichtet, dass zu seiner Zeit die berberischen Stämme römischen Denkmälern Opfer darbringen, bei denselben für die Heilung von Kranken Gebete verrichten und ihnen das Gedeihen ihrer Guter danken.² Alte, völlig dem Heidenthume angehörige Festgebräuche werden zur Zeit des Leo Africanus (XV. Jhd. Chr.) ohne jede Umdeutung geübt.³ Noch in moderner Zeit wird das merkwürdige römische Grabmal Endsched es-Sufet auf einer Anhöhe bei Tripolis von den umwohnenden Stämmen mit einer Art heiliger Scheu und Verehrung umgeben.⁴ Wo eine Umdeutung vor sich gegangen, lässt sich die alterthümliche heidnische Grundlage, an welcher die Wandlung in muhammedanischem Sinne sich vollzogen hat, zuweilen noch in durchsichtiger Form erkennen.

Von Geschlecht zu Geschlecht wechselt derselbe heilige Ort die Namen seiner Trager; nur die Namen verändern sich, die Heiligkeit und göttliche Weihe, die religiöse Bestimmung des Ortes erbt sich „durch die Ebbe und Fluth der Volksüberlieferung“ von grauem Alterthume bis in die neueste Zeit hinein „Auf einem ganz Nord-Tunis beherrschenden Gipfel (Zagwân) ist eine uralte Cultusstätte; schon die vorphönikischen Zaueken riefen hier zu

1) Hinsichtlich der weitem Ausführung dieses Punktes verweisen wir auf die bereits oben p. 324 Anm 3 angeführte Abhandlung

2) Description de l'Afrique, Not. et Extr. XII, p. 458.

3) An vielen Stellen seiner Descriptio Africae, ein besonders interessantes Beispiel findet sich ed. Antwerp p. 112^b, welches der verstandige Leo ganz richtig erklärt: *Mihi tamen magis huiusmodi sacrificium videtur quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos illis in hodiernum usque diem.*

4) Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika 1849—1855. I, p. 39.

ihren Göttern, Ptolemäus kennt ihn als den Götterberg, *Αὐτὸς ὄρος*; dann war er ein Lieblingssitz der christlichen Einsiedler, auf dem Mons Ziguensis erschien, als der Arianer Hunnerich die Verfolgung der Rechtgläubigen begann, ein Himmelsbote. . . . Dann treten fromme Marabuten an die Stelle der Christen und heute ist der Hochgipfel dem Sidi ben Gabrîn geweiht, dessen Kubba den höchsten Punkt einnimmt¹.

Die neuen muhammedanischen Heiligen traten auch hier in die Stelle der göttlichen Mächte des Alterthums. In welcher Weise dieser Uebergang auf nordafrikanischem Gebiete zur Geltung kommt, dafür wollen wir eine Gruppe des nordafrikanischen Heiligenglaubens auswählen. Es war bereits (oben p 295) Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass es eine specielle Eigentümlichkeit der Heiligenlegenden in Nordafrika ist, dem Heiligen oder selbst der Anwesenheit seines Grabes wunderbare Wirkungen auf die Wasserquellen einer bestimmten Gegend zuzuschreiben. Ein frommer Marabut hat die Heilquelle von *Aquae Calidae* in Algerien hervorsprudeln lassen und beschützt sie auch heute noch, er hält unter der Erde zweitausend gespenstische Kameele, welche das zur Heizung nöthige Holz herbeischaffen müssen². Eine specielle Wendung dieser volkstümlichen Anschauung ist der Glaube an die durch die Nachbarschaft eines Heiligengrabes erwirkte fortwährende Heilkraft bestimmter Quellen und Gewässer. Der Heilige ist in solchen Fällen der *Genius tutelar*is der Quelle, der Erbe des Ginn, welcher nach altem Glauben der heilenden Quelle einwohnt³.

Aus der muhammedanischen Religionsanschauung kann dieser Glaube des Volkes nicht herausgewachsen sein. Der richtige, in religiösen Dingen streng disciplinirte Muhammedaner würde zur Erklärung der Wirkung einer Heilquelle etwa folgendes sagen: Allâh verleiht gelegentlich eines jeden einzelnen heilenden Actes der Quelle dem Wasser derselben die heilende Kraft für den bestimmten Fall. Von einer inhärenten Naturkraft würde er kaum sprechen, noch weniger aber von dem durch die Nahe des Heiligen mitgetheilten heilenden Einflusse. Man kann sich dem Eindrucke kaum verschliessen, dass wir hier den durch die volkstümliche Anschauung in muhammedanischer Form gestalteten Glauben des alten Heidenthums an göttliche Quellen und Gewässer, die durch die Gegenwart der Gottheit ausgezeichnet sind,⁴ vor uns haben. Ueber die weite Verbreitung dieses Glaubens im Alterthume und dessen Zusammenhang mit den Gottesvorstellungen

1) Kobelt. Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis p. 425, vgl. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung p. 183.

2) Kobelt l. c. p. 54.

3) Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 128 161.

4) vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. II, p. 148 ff

des Heidenthums hat erst unlängst Robertson Smith in einem besondern Kapitel seiner Vorlesungen über die „Religion der Semiten“ sehr beachtenswerthe Aufschlüsse ertheilt. Der Glaube an die göttlichen Heilquellen und Gesundbrunnen ist an den mit solchem Glauben verknüpften Oertlichkeiten von Generation auf Generation übergegangen. Das Birket el-ḥabl genannte Bad im Dschölân, für dessen Heilwirkungen die Hülfesuchenden dem Heiligen Wali Selim, dankbar sind, dessen Grabgebäude sich neben der Quelle erhebt, ist der Erbe eines alten römischen Heilbades¹ und der heilige Selim wohl der Nachfolger eines römischen Genius.²

Obwohl nun die heidnischen Ueberlieferungen von heiligen Quellen sich im muhammedanischen Heiligencultus auf den verschiedensten Gebieten erhalten haben, so ist dennoch der nordafrikanische Islam als das hervorragendste Gebiet derselben zu betrachten. Die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der heiligen Quellen im Magrib werden aus einigen Beispielen ersichtlich werden, die wir den Mittheilungen neuerer Reisender entnehmen können. Einige Stunden westlich von den Steinsalzlageren in der Nähe von Fes befinden sich warme Schwefelquellen, welche vielfach von Kranken besucht werden und welchen man Heilkraft gegen Krebskrankheiten zuschreibt. Dieselben sind dem heiligen Mullâ Ja'kûb geweiht und die Umgebung dieser warmen Quellen wird für so heilig gehalten, dass es dem Nichtmuhammedaner nicht gestattet ist, dieselbe zu betreten.³ Diese letztere Beschränkung bewahrt dem heiligen Orte den Charakter eines altheidnischen Ḥimâ⁴. Im trefflichen Reisehandbuch von Piesse über die muhammedanischen Lander Nordafrika's⁵ findet man auf Schritt und Tritt die Beschreibung solcher heiligen Quellen. Was uns aber in diesen Nachrichten den heidnischen Ursprung des mit den heiligen Quellen und Gewässern verbundenen Cultus und Glaubens zeigt, sind die blutigen Opfer, die bei denselben dargebracht werden. Auf dem Wege von Blida nach Alma, bei der Ortschaft Sîma, befindet sich 300 Meter über dem Meeresspiegel eine Cascade, unter welche sich die Eingeborenen stellen, um Heilung von verschiedenen Krankheiten zu finden. Sie befindet sich in der Nähe des Grabes des Sîdî Mûsâ, dem man die Heil-

1) Schumacher, Beschreibung des Dschölân, ZDPV IX, p 295

2) Ueber Gottein geweihte Kurorte und Heilquellen bei den Römern s. Goll im Ausland 1885 n. 10 p 190 ff. Von den Römern ist die Sage von Dämonen, die bei Quellen ihren Aufenthalt haben, auch in die jüdische Legende gedrungen, z. B. Wajjikrâ rabbâ c. 24, Midrâsh zu Ps 20. 4. Mit Namen wird ein Dämon des Bades von Thebas genannt Berêshîth rabbâ c. 63, Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II, p 115.

3) Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 153

4) vgl. Robertson Smith l. c. p. 140.

5) Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger, Paris 1885.

kraft zueignet Nachdem der Kranke das heilende Wasser auf sich hat einwirken lassen, schlachtet er am Saume des Wassers eine Henne, einen Hammel oder ein anderes Thier, welches den Nachkommen des Heiligen geschenkt wird. Ebenso ist Sidi Slimân der Patron der Heilquelle von Hammâm Meluân (etym. mulawwan = gefarbt); dies ist ein bedeutender Wallfahrtsort der Provinz Algier, wohin beim Aufhören der Regenzeit viele Pilger wandern. Das Bad bildet eine Zelle in der Kubba des Heiligen, deren Bau — nach dem Volksglauben — nicht durch Menschenhände vollführt wurde. Auch hier wird nach Benutzung des Bades geopfert. Zumeist wird eine Henne geschlachtet und so lange es noch am Leben ist, werden dem Opfer Leber und Eingeweide herausgerissen und in den Bach geschleudert. Dabei wird noch verschiedener anderer Aberglaube getrieben.

Von einer der Quellen, welche sich beim Bade des Sidi Mesid bei Constantine befinden, wird berichtet, dass dort alle Mittwoch die jüdischen und muhammedanischen Frauen baden, Votivgeschenke darbringen, Weihrauch brennen und Hühner opfern. Am merkwürdigsten sind aber die mit diesen Opfern verbundenen Riten und Ceremonien in Bâb al-Wâd (Algier) bei den Sab'a 'ujûn, sieben Quellen, „fontaines des génies“ wie man dieselben benannt hat. Jeden Mittwoch Morgen pilgern die Frauen dahin zur Kubba des Schutzheiligen der Gegend, Sidi Ja'kûb. Aber in Wahrheit sollen die Genien (die vor Alters diese Quellen bewohnten), beschworen werden; dieser Beschwörungen wegen müssen auch Negerinnen anwesend sein, die sich auf diese Kunst besser verstehen. Bei einer der Quellen macht eine Negerin ein Pfannenfeuer, lässt darin einige Körner Weihrauch oder Benzoin knistern, den Dampf muss die den Zauber veranstaltende Person einathmen; dann werden die mitgebrachten Hühner geschlachtet und in den Sand geschleudert. Wenn die noch lebend sich fortschleppenden Hühner das Meer erreichen, wird dies als günstiges Omen für die Erfüllung des Wunsches, dem das Opfer gilt, betrachtet; der Genius hat das Opfer wohlgefällig angenommen. Sterben aber die Hühner auf dem Sande und können sich nicht mehr bis zum Meere fortbewegen, so versucht man die Ceremonie von neuem, der Genius gilt als nicht besanftigt. Die Hühner werden zuweilen durch Hammel, seltener durch Ochsen ersetzt, in diesem Falle verrichten männliche Neger die Opferceremonie und man achtet auf die Bewegung des Opferthieres nicht.¹ Es ist interessant, mit diesen Mittheilungen die auf dasselbe Gebiet bezügliche Nachricht des Leo Africanus zu vergleichen:

„Est quoque hunc oppido (Constantine) vicinum quoddam balneum aquae caldae, quae inter rupes fluendo diffunditur. hic maxima est testudinum copia quas ejus civi-

1) Piesse l. c. p. 319.

tatis mulieres daemones dicunt¹ et quoties contigit aliquem corripere febre, aut alio quovis morbo, illud mox a testudinibus profectum putant. Huic autem rei hujusmodi repertum est remedium: Gallinam quamdam albam² mactant, et adhuc plumis vestitam in lance quadam reponunt, quam cereis circumcinctam audentibus ad fontem deferunt. qua re a nonnullis animadversa, mox ad fontem tacti sequuntur, ac gallinas inde in suam culinam conferunt³.

Es ist in den obigen Schilderungen nicht zu verkennen, dass der Zusammenhang, in welchen innerhalb des Islam die heiligen Quellen mit den Marabutten gesetzt sind, sich hier als ein durch die neue Glaubensform zwar geforderter, aber jedenfalls immer noch ganz oberflächlicher zeigt. Der heidnische Gebrauch ist das am lautesten hervortretende Moment dieser Riten, welche der Afrikaner aus seinem alten Heidenthum mit in den Islam übernommen hat; an Stelle der Götter und Genien ist zwar überall der Heilige getreten, aber wie eines der Beispiele zeigt, nur wie ein müßiger Beschauer des heidnischen Zauberspuks. Zuweilen hat das berberische Volksbewusstsein die Umwandlung des alten Quellengottes in einen muhammedanischen Heiligen noch überhaupt nicht vollzogen. Die Ait Hamid, ein freier Scheluhstamm östlich von Marokko, opfern dem Gotte ihres Flusses, der in einem tiefen Becken unterhalb eines Wasserfalles wohnt, alljährlich zwei Thiere und eine grosse Schüssel Kuskusu; um das tödtliche Fieber von sich abzuwenden.

Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser aus dem Heidenthume aufbewahrten Riten ist das Hühneropfer; es hat gar keine Stelle in den andächtigen Riten des Islam und scheint ein specifisch afrikanischer, wahrscheinlich durch fremden Einfluss angeeigneter⁴ Typus zu sein.⁵ In der aus heidnischen und muhammedanischen Elementen gemischten Baragwäts-ekte in Marokko galt das Essen von Hühnern als verwerflich, der Hahn durfte weder getödtet noch genossen werden; die Halbmuhammedaner motivirten dies Verbot damit, dass der Hahn der eigentliche Wecker für das Morgengebet ist, also ein heiliges Thier.⁶ Dies ist allerdings von ihren

1) Ueber die Bedeutung der Muscheln im Heidenthume vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, p. 182

2) Hingegen findet man einige abergläubische Gebrauche und Kuren, bei welchen Eier von schwarzen Hühnern verwendet werden bei Al-Damîrî (s. v. al-dagâg) I, p. 415.

3) Leo Africanus, Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 217^b.

4) Das oben beschriebene Augunum erinnert lebhaft an das bei Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere² p. 283 Mitgetheilte

5) In der magribinischen Instruction für Schatzgräber (Ibn Chaldûn in De Sacy's Description de l'Égypte p. 560, 1) wird empfohlen, einen Vogel zu schlachten und mit seinem Blut den Talisman zu schmieren

6) vgl. ZDMG. XLI. p. 53.

Theologen hineingetragen; das Speiseverbot zeigt vielmehr, dass dies Thier in den Sacris des Heidenthums, dessen Traditionen diese Sekten pflegten, hervorragende Bedeutung besessen haben müsse,¹ ebenso wie demselben Thier auch bei anderen heidnischen Völkern des Alterthums ein ähnlicher Charakter zugeeignet wurde,² welcher sich bis in die neueste Zeit hin und wieder im Volksaberglauben und in Volksgebräuchen erhalten hat.³ Auch von den alten Arabern wird der — ohne Zweifel mit der Einführung des Thieres selbst mit importirte — Aberglaube erwähnt, dass denjenigen, der einen weissen Hahn tödtet, in seiner Familie und Habe Unglück verfallen werde.⁴ Wie zahl solche Anschauungen festgehalten werden, beweist die Thatsache, dass die in Nordarabien angesiedelten Gallas noch heutigen Tages in der Fremde die Hühner für verbotene Speise halten.⁵ Sie sind auch auf fremdem Gebiete dem Aberglauben ihrer afrikanischen Heimath treu geblieben.

5.

Nicht immer bedurfte es der Form der Heiligenverehrung, um die Momente der alten religiösen Ueberlieferungen im Islam zu erhalten. Zuweilen konnten diese auch ohne muslimische Anknüpfungspunkte im Volksglauben fortbestehen. Der afrikanische Islam hat uns soeben einige Beispiele hierfür dargeboten, die aber nicht ausschliesslich auf das Gebiet beschränkt sind. Dieselben treten auch in der in Syrien, Palästina und der arabischen Wüste erhaltenen Verehrung heiliger Bäume, deren Bedeutung im Alterthume Baudissin in erschöpfender Weise dargestellt hat,⁶ hervor. Nach dem Glauben der Beduinen in dem von Doughty durchwanderten Gebiete Nordarabiens gelten einige Bäume und Sträucher als sogenannte Menhel's, d. i. Aufenthaltsorte von Engeln und Dämonen. Solche Bäume oder Sträucher zu beschädigen, von ihnen einen Zweig zu pflücken, gilt als gefährlich; gewaltiges Unglück beträfe jeden, der sich erkühnte, solches zu verüben. Die Araber erzählen viele Begebenheiten aus ihrer Erfahrung

1) vgl. Robertson Smith, *Kinship and marriage* p. 308.

2) De Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, übersetzt von Hartmann, p. 554. Andere Analogien zu den hier erwähnten Thatsachen ibid p. 561. Die Bedeutung dieser Thiere im harränischen Heidenthum ersieht man aus Chwolsohn's Werk (*Index s. v. Hahn, Hühneropfer*). Erwähnenswerth ist noch *Midrâsh Tanchûmâ* ed. Buber Num. p. 148.

3) vgl. *Das Bauopfer der Sudslaven* bei Kraus in den *Mittheil. der anthropolog. Ges.* in Wien 1887 p. 18.

4) *Al-Ġâhiz bei Al-Damîrî* (s. v. *al-dîk*) I, p. 428, 19.

5) Doughty, *Travels in Ar.* des II, p. 187. vgl. jetzt auch Kremer, *Stud. zur vergl. Culturgesch.* 2 St. p. 13.

6) *Studien z. semit. Religionsgesch.* II, p. 192—230.

zur Bekräftigung dieses Aberglaubens Die heiligen Bäume werden mit verschiedenen Lappen und anderem Zeug behängt; zu ihnen wallen die Kranken der Wüste, dieselben opfern ein Schaf oder eine Ziege und besprengen den Baum mit dem Blute des Opferthieres. Das Fleisch wird gekocht und unter die anwesenden Genossen vertheilt, ein Theil davon auf die Zweige des heilbringenden Baumes gehängt. Dann begiebt sich der Hulfesuchende zur Ruhe in dem Glauben, dass ihm im Traume die Engel erscheinen werden um ihm Anweisungen für seine Genesung zu geben. Aber nur der kranke Mann darf es sich erlauben, im Schatten der heiligen Bäume zu schlafen; dem gesunden Menschen würde ein solcher Versuch zum Unheil reichen.¹ — Sachau's Aufmerksamkeit wurde in der stummen Felsenwildniss von Gebel al-Âmirî, südöstlich von Aleppo, „durch ein kleines verdorrtes dorniges Bäumchen von Manneshöhe gefesselt, welches er auf allen Seiten mit bunten Fetzen behängt sah; ferner waren Steine um seinen Stamm herumgeschichtet und Steine und Steinchen an vielen Stellen in den Zweigen placirt. Ein solcher Baum, Za'rûr (Azerole) genannt, ist der Bitt-Altar der Wüste Wenn eine Frau sich ein Kind wünscht, wenn ein Bauer Regen wünscht oder die Genesung eines kranken Pferdes oder Kameels u. dgl. m., so geht er zum Za'rûr, reißt einen Fetzen von seinem Gewande und hängt ihn auf einen Dorn des Baumes, oder wenn er von seinem zerfetzten Hemde keinen Fetzen mehr sparen kann, nimmt er einen Stein und deponirt ihn zu Füssen des Za'rûr oder sucht ihn irgendwo zwischen den Zweigen zu befestigen“.² Zumal in den Gebieten diesseit und jenseit des Jordans, hat die religiöse Verehrung für heilige Bäume, welche dort seit unvordenklichen Zeiten herrschte und die strengen Maassnahmen der biblischen Gesetzgebung herausforderte, in lebendiger unvermittelter Gestaltung sich erhalten. „In keinem Lande — berichtet Rev. Mills³ — hat das Volk mehr Ehrfurcht vor Bäumen als in Palastina Dort begegnen wir vielen heiligen Bäumen, welche mit Stücken und Fetzen von der Kleidung der Pilger, welche zu Ehren der Baume dorthin gebracht werden, behangen sind Bei anderen begegnen wir ähnlichen Sammlungen von Lumpen zu Zwecken abergläubischen Zaubers. Manche Baume sind die Aufenthaltsorte böser Geister; und, noch merkwürdiger, wo wir einem Strauche von jungen Eichen begegnen, ist der betreffende Ort gewöhnlich einer Art von Wesen geweiht, welche man die 'Töchter Jakobs' nennt“. Abbé Bargés berichtet von einem Lotusbaum im Garten eines Arabers im Jafa, dem die Bewohner

1) Travels in Ar. des. I, p. 365.

2) Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien p 115

3) Three month's residence at Nablous p 54.

besondere Ehrerbietung bewiesen; an den Zweigen dieses Baumes hingen Lampen und Lappen in den verschiedensten Farben. Der Eigenthümer erklärte diese Verehrung damit, dass der Samen dieses Baumes aus dem Himmel gekommen sei. Darum sei er auch dem Propheten geweiht, der diesem Baume von Zeit zu Zeit im Dunkel der Nacht einen Besuch macht. Alle guten Muhammedaner erweisen diesem heiligen Baum dieselbe Ehrerbietung.¹ Dieselbe Erscheinung bietet uns das Dschölangebiet dar. Da sind es zumeist heilige Terebinthen, denen sich die Verehrung des Volkes zuwendet. „Man findet — so erzählt Schumacher — die *buṭmi* oft vereinzelt mitten im Felde, das Grab irgend eines muslimischen Heiligen beschattend. Sie erhält dann den Zunamen *fakīri* (arme), ist hierdurch vor jedem Frevel gefeit und kann unbehelligt ein hohes Alter erreichen, kein Muslim wird es wagen, ihr einen Ast zu brechen oder auch nur das dürre Reis zu entfernen, da die Sage geht, dass sich eine solche That durch schwere göttliche Strafe räche . . . nicht einmal ein Zweig wird umgebogen, um das Gericht der göttlichen Rache nicht heraufzubeschwören“.²

Man könnte hier verschiedene Erscheinungsformen des Baumcultus im Islam beobachten. Neben der noch unvermittelten heidnischen Art der Verehrung fanden wir Beispiele, in welche bereits ein leiser Einfluss muhammedanischer Momente wahrnehmbar ist.³ Der heilige Baum wird in Verbindung mit Muhammed gesetzt; oder derselbe beschattet ein „Walf-grab“.⁴ Wenn die heidnische Gestaltung des Baumcultus in der Wüste ohne muhammedanischen Anhalt fortbestehen konnte, so musste sich derselbe in muhammedanischen Städten, um nicht vollends unterzugehen, an einen Heiligen anlehnen, der seinen Fortbestand in muhammedanischem Sinne ermöglichte. Ohne solchen Anhalt wäre der heidnische Cultus sicherlich sehr früh — wie wir hierfür eine thatsächliche Angabe besitzen — der gewaltsamen Vernich-

1) *Vie du célèbre Marabout Cidi Abou Médien* (Paris 1884) p. 44 note

2) Beschreibung des Dschölân ZDPV. IX, p. 206.

3) Zu beachten ist unter anderen älteren Daten die Nachricht von einem grossen schattigen Baume im Wādī al-sarā (auch sarar), vier Mīl von Mekka gen Minā, an welchen sich die durch volksetymologische Anpassung vermittelte Sage knüpft, dass unter diesem — wohl im Heidenthume verehrten — Baume „70 Propheten die Nabelschnur (surra) abgeschnitten worden sei“ *Al-Muwatṭaʿ* II, p. 284. *Jākūt* III, p. 75, vgl. *Chuzānat al-adab* IV, p. 73. Der Abbāsīde ʿAbd al-Samad b. ʿAlī, Statthalter von Mekka (149), errichtete eine Moschee an dieser Stelle. Zu dieser Gruppe von heil. Bäumen ist wohl auch die oben p. 307 Anm. 2 erwähnte Sidra zu rechnen.

4) So z. B. auch in Nordafrika (wo der Baumcultus häufig ist, Kobelt I c. p. 253). Als unverletzlich gelten die Bäume, welche ein Heiligrab umgeben, wer einen solchen Baum fällt, den betrifft grosses Unglück. Trumelet, *Les saints du Tell* p. 279.

tung anheim gegeben worden. In der Moschee des Rabi' b. Chathjam in Kazwîn befand sich ein Baum, den das gemeine Volk für heilig hielt; unter dem Chalifen Al-Mutawakkil wurde Befehl ertheilt, diesen Baum zu fällen, „damit das Volk durch denselben nicht in Versuchung gerathe“.¹ In streng muhammedanischer Umgebung musste sich demnach der Heilige finden, der die Verehrung des heiligen Baumes übernahm. Wenn kein Grab vorhanden ist, so sagt man, der Baum selbst sei maskûn bi-wâlî, d. h. der Heilige wohne dem Baume inne.² An einer Strassenecke in Damaskus steht ein alter Olivenbaum, zu welchem unter dem Namen Sitti Zejtûn (die heilige Frau Zejtûn) namentlich die weibliche Bevölkerung zu pilgern pflegt. Ein Derwisch sammelt von den Andächtigen Opfergaben ein, für welche er dann zu Gunsten der frommen Spenderinnen Gebete verrichtet.³ Ein sprachgeschichtlicher Vorgang hat hier eine Heilige geschaffen. Aus dem Olivenbaum wurde eine Person Namens Olivenbaum. Der heilige Baum wurde zum Individuum; aus zejtûn wurde Zejtûn. Eine wohl in derselben Weise entstandene „Nôtre Dame l'Olivier“ besitzt Marokko in einem riesigen Baume, den man als Lalla Gabûsha personificirt hat und als vielbesuchten Pilgerort in hoher Verehrung hält.⁴ Noch deutlicher zeigt sich dieser Vorgang hinsichtlich desselben Objectes in einem männlichen Seitenstück der heiligen Frau Zejtûn, einem heiligen Schejch Abû Zejtûn, dessen Grab sich in Palästina bei Bêt 'ûr al-fôka befindet.⁵ Nach derselben Methode haben die Muhammedaner aus einer von den Einwohnern in Nablus hochverehrten Steinsäule einen Schejch al-'Amûd gemacht; das heilige Object wurde personificirt, indem es mit einem Heiligen, über welchen sich die Verehrer selbst keine Rechenschaft geben können, in Verbindung gebracht wurde.⁶

VIII.

In der Ausbildung der muhammedanischen Heiligenverehrung hat der Factor, den Karl Hase „hierarchische Absichtlichkeit“ nennt, wenig Einfluss ausgeübt. Die muhammedanische Hagiologie ist volksthümlich entstanden und immer ein Gebiet geblieben, auf welches die leitenden Ge-

1) Al-Balâdîr p. 322, vgl. oben p. 307 Anm. 1.

2) Sehr bemerkenswerthe Beispiele aus Aegypten sind bei 'Alî Mubârak erwähnt IV, p. 100, XIII, p. 61. In dem einen Falle ist es ein anonymes Heiliges, der dem Baume innewohnt, im andern Falle ist es eine Heilige „Chîdra“

3) Sprenger, Moḥammad II. p. 10.

4) Elisé Reclus, Géographie universelle XI, p. 737.

5) Quarterly Statement 1872 p. 179

6) Mills, Three month's residence at Nablous p. 33

walten des religiösen Lebens keinen fördernden Einfluss ühten. Die muhammedanische Theologie hat die Legenden der Heiligen abseits liegen lassen, sie hat sich nicht veranlasst gefühlt, die theologisch-kritische Arbeit zu versuchen, durch welche auf anderen Gebieten das freie Walten der Volksphantasie eingeschränkt werden sollte. Man hat hier keine *Acta sincera et selecta* gesammelt und auch andererseits keine *Sancti ignoti* ausgeschieden. Nichtsdestoweniger können wir diese letztere Kategorie innerhalb der Heiligen des Islam unterscheiden, und wenn auch die Quellen für die Entstehung derselben nicht so reichlich fließen, wie anderwärts,¹ so geht ihr Ursprung dennoch auch hier auf Ursachen zurück, welche jenen ähnlich sind, denen die „unbekannten Heiligen“ in anderen Gebieten ihr Dasein verdanken. Aus den bisher betrachteten Arten der Entstehung der Heiligenvorstellungen ergibt sich zur Genüge, dass die Heiligen des Islam nicht immer historische Personen sind, um welche nach ihrem Tode ein Kranz von wunderbaren Legenden geflochten wurde. In dem Umbildungsprocesse der heidnischen Traditionen entstanden Namen, denen der Heiligentitel vorgesetzt wurde. Einige haben ihren Ursprung lediglich Ortsnamen zu verdanken; der Heilige, dessen Grab man an gewissen Stellen zeigt, ist zuweilen nur das Resultat der Anlehnung eines anonymen Heiligengrabes an einen Namen, der an den des Grabesortes anklingt. So wie das Grab einer übrigens historischen Person, des Selmān al-Fārist, auf den Berg Salmōn gerathen ist, so ist eine ganze Anzahl völlig unhistorischer Heiligennamen aus dem unbewussten Bestreben entstanden, für die Stätten der Verehrung persönliche Träger zu gewinnen; sehr leicht bot sich der Ortsname zur Bildung des Namens des Heiligen dar, dessen Verehrung jenem Orte Bedeutung verleihen sollte.² So ist in 'Akka das Grab eines Propheten 'Akk entstanden, der nach der Tradition der Begründer der Stadt sein soll, welche seine Gebeine birgt.³ Auch die Volksetymologie hat die Entstehung von Heiligengräbern beeinflusst. So wird aus Bēth Gubhrīn (B. Gibrīn) der Grabesort eines Nebī Gibrīn, Propheten Gabriel.⁴ Sprachliche Missverständnisse anderer Art haben sich zuweilen ebenfalls geltend gemacht. Al-Makrizī, dem es als prüfenden Historiker nicht möglich war, mit der Leichtgläubigkeit des Volkes gleichen Schritt zu halten, verzeichnet in seiner Monographie Aegyptens gewissenhaft alle Traditionen über Heiligengräber, die in das von ihm beschriebene Gebiet fallen. An einer Stelle fühlt er

1) vgl. Jablonski, *Opuscula* ed. Te Water III, p. 407 ff.

2) Viele Beispiele in Quat. Statem. 1877 p. 101

3) 'Alī al-Harawī's Description des lieux saints, trad. Ch. Schefer p. 13

4) Conder, *Tent works in Palestine* II, p. 149, vgl. *Zeitschr. für Volkerpsych.* XVIII, p. 80.

sich gedrängt, die Leichtgläubigkeit seiner Landsleute ernstlich zu geisseln. In seiner Beschreibung einer der Assuânstrasse gegenüberliegenden Gasse lässt er sich in folgender Weise hören.¹ „Dieses Gässchen wird auch 'zokâk al-mazâr', d. h. Gasse des Grabesortes, genannt, weil das gemeine Volk und die unwissenden Leute die Meinung haben, dass ein in dieser Gasse befindliches Grab, das Grab des Jahjâ b 'Akb, angeblich des Erziehers von Husejn, sei. Diese Behauptung ist jedoch pure Lüge und krasse Fiction, ebenso wie jene Behauptung, dass das in der Burguwân-strasse befindliche Grab die irdischen Ueberreste des Imâm Ġāfar al-Sādiq berge und dass ein anderes Grab das des Abû Turâb al-Nachshabî sei. Eine lügenhafte Behauptung ist ferner die, dass jenes Grab, welches sich linker Hand befindet, wenn man aus dem Bâb al-ḥadîd herauskommt, das Grab des 'Genossen' Zarf al-Nawâ² sei, ebenso wie andere erlogene Stätten, welche sie infolge der Einflüsterung ihrer Satane als Gotzenaltäre gewählt, um sie zu verherrlichen“.³ Noch merkwürdiger ist Al-Makrizî's Aeusserung an jener Stelle seines Werkes, wo er auf die oben erwähnte angebliche Grabstätte des Abû Turâb zu sprechen kommt. Abû Turâb nämlich, dessen Grab hier gezeigt wird, ist erwiesenermassen gar nicht in Kairo gestorben, diese Stadt ist ungefähr ein Jahrhundert nach dem Tode jenes Mannes gegründet worden; er starb in der Wüste, von wilden Thieren zerrissen. Der Historiker giebt folgenden Aufschluss über dies Heiligrab und dessen traditionellen Zusammenhang mit Abû Turâb:

„Dieser Ort war früher von Sandhügeln bedeckt. Als man einst dahin ein Haus bauen wollte, stuess man auf die Ruinen einer Moschee. Die Leute nannten nunmehr diese Ruinen nach arabischer Art 'Vater des Sandes' (Abû turâb). Mit der Zeit wurde diese Benennung als Personennamen betrachtet, und so entstand Schejch Abû Turâb und sein Grab. Nicht lange nachher bedeckte der Sand abermals die aufgedeckten Ruinen, bis man sie circa 790 wieder blosslegte. Ich sah auf dem marmornen Architrave des Thores dieser Moschee eine Inschrift in kufischen Buchstaben, welche diesen Ort als das Grab des Fâtimiden Abû Turâb Hajdara bezeichnete, diese Inschrift war vom Jahre 400 datirt. Im Jahre 813 nun gefiel es einigen unwissenden Leuten, durch die Reconstruction jener Moschee Allâh näher kommen zu wollen. Sie sammelten zum Behufe dieser Arbeiten viel Geld unter den Leuten. Man verwüstete dann die schöne alte Moschee und deckte ungefähr sieben Ellen hoch Sand darauf, bis man das Niveau der Strasse erreichte. Dann errichtete man auf dieser Grundlage das Gebäude, welches man noch jetzt dort sehen kann. Man berichtete mir, dass bei dieser Gelegenheit die oben erwähnte Marmortafel über einen in der neuen Moschee eigens angebrachten Grabesort als Epitaph aufgestellt wurde. Ich schwore bei Allâh'

1) Chiṭat II, p. 45

2) Eine Ġāmī' Zai' al-Nawâ giebt es noch heute in Kairo in der Hârat al-geṭ al-tawîl, vgl. 'Alî Bashâ Mubârak V, p. 3

3) Anspielung auf Koran, Sure 19. 84

man hat die Menschen in grosse Versuchung geführt durch dieses sowie auch durch jenes andere Grab, welches sich in der Buġuwân-strasse befindet und von welchem man den Leuten vorlügt, dass es das Grab des Ġāfar al-Sādik sei. Denn diese Gräber sind jenen Steinaltären gleich, welche die heidnischen Araber verehrten. Zu denselben nun wendet sich das unwissende gemeine Volk und die Weiber zu Zeiten der Noth, in welchen die Menschen nur bei Allāh Zuflucht suchen durften und sie erbitten von diesen Gräbern alles dasjenige, um was der Mensch nur zu Allāh beten durfte. Von ihnen erwarten sie die Befreiung von Schuldenlast, ihr tägliches Brod, hier beten unfruchtbare Weiber um Kindersegen, hier opfern sie ihre Gelübde, Oel und andere Weihgaben, im Glauben, dass sie dadurch aus bosen Lebenslagen befreit und in gute Verhältnisse gebracht werden können.¹

So wie Al-Makrizī hier die Entstehungsgeschichte eines bestimmten Heiligengrabes enthüllt, sind uns auch mit Bezug auf andere Heiligengräber die Daten ihrer Weihung, der Zeitpunkt ihres ersten Auftauchens erhalten. Das Grab des Dū-l-ḳarnejn im Gebiete der 'Asīrāber, wurde gegen Anfang des IV. Jahrhunderts gefunden, mit anderen Worten, damals hat man die Legende des Weltoberers an irgend ein herrenloses Grab angeknüpft.² So taucht das bekannte Mosesgrab in der Nähe des Todten Meeres zu allererst im Jahre 600 d. H. in dieser Eigenschaft auf. Die Araber rechnen zu den Propheten, die dem Erscheinen Muhammeds vorangingen, einen Chālid b. Sinān aus dem Stamme der 'Abs, welcher in der dem Muhammed vorangehenden Generation das Heidenthum im Higāz bekämpfte.³ Es ist merkwürdig, dass sich eben die Berber dieses Heiligen annahmen.⁴ Man bezeichnet den Zeitpunkt, an welchem der maġribinische Marabut 'Ahd al-Raḥmān al-Achḍarī gesehen haben will, dass von der Stelle eines Grabes bei Biskra im Zāb-lande drei Tage lang ein starkes Licht ausgegangen sei und sich gen Himmel verbreitet habe. Er erklärte nun dies Grab als das des Propheten Chālid, der nach seinem Tode auf den Rücken eines Kameels gelegt wurde, dem es überlassen war, den Leichnam des Propheten an jene Stelle zu tragen, wo er sein Grab finden sollte. Seit dieser Enthüllung des Achḍarī ist die Moschee, die dies angebliche Prophetengrab einschliesst, der hervorragendste Wallfahrtsort im Zāb-gebiete.⁵ Jedoch auch in Tebessa wird das Grab dieses Propheten nachgewiesen.⁶ Um historische Wahrscheinlichkeit kümmerten sich die Grabererfinder nicht, noch weniger das Volk, in dessen

1) Chiṭat II, p. 50. Die Abū Tuāb-moschee führt heute den Namen Ġāmi' al-Aṭrabī, 'Alī Mubārak IV, p. 54.

2) Ġazīyat al-'arab ed. D. H. Müller p. 118, 8.

3) vgl. Al-Damīrī (s. v. al-'arab) II, p. 199. Wellhausen, Skizzen IV, p. 140.

4) Jākūt III, p. 193.

5) Voyages d'Al-'Aġāshī trad. Berbrugger p. 142 ff.

6) Ibn Dīnār's Geschichte von Tunis (franz. Uebers.) p. 27.

Kreise solche Gräberlegenden immer bereitwillige Förderer fanden. Nur selten hat die historische Wissenschaft der Muhammedaner die Anachronismen und geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten des Volksaberglaubens gestört¹

IX.

Ebenso wie in anderen Heiligenculten begleitet auch im Islam die Reliquienverehrung den Cultus der Wali's. Wenn auch die Reliquienverehrung im Islam sich nicht zu jener allgemeinen Bedeutung erhob, welche ihr in anderen entwickelten Heiligenculten zukommt, so gelangt sie dennoch im Volksglauben der Muhammedaner in den verschiedensten Formen zur Erscheinung. In den Biographien heiliger Männer ist sehr häufig die Notiz zu finden, dass man besonders Werth auf ihre „Vestigia“ — so nennen die Muhammedaner die Reliquien² — lege, man wendet grosse Summen auf, um in den Besitz derselben zu gelangen;³ auch die Handschrift heiliger Männer gehört mit in die Gruppe dieser Gegenstände⁴. Man erwirbt solche Dinge gern lil-tabarruk (oben p 318). Besonders sind es 'Alī-anhänger, welche auf die den Mitgliedern der geweihten Familie angehörigen Gegenstände Werth legen. Im III. Jahrhundert bieten die Shī'iten in Kumm 30 000 Dirham für das Kleidungsstück eines noch am Leben befindlichen 'Alīden.⁵ Stiff-adepten bewahren in ihren Ordenskapellen pietätvoll die hinterlassenen Kleider (namentlich die Chirka) oder die Saḡḡāda⁶ und andere Utensilien des Gründers, gleichsam als Document ihres legitimen Zusammenhanges mit ihm. Und auch in niedriger fetischistischer Form erscheint der Reliquiencultus beim gewöhnlichen Volke. Im IV. Jahrhundert trugen in Syrien alte Weiber Späne von einem ausgegrabenen morschen Sarge, den man für den des Joseph ausgab, mit sich, im Glauben, dass die vom heiligen Sarge genommenen Splitter das beste Mittel gegen die Ophthalmie seien⁷ u. s. w.

1) Ein Beispiel Jākūt II, p 387, 11 wal-tawāriḥ ta'bā dālika

2) āthār, in der christl.-arabischen Terminologie heisst die Reliquie dachīra, Petermann, Reisen im Orient I, p 133.

3) Ibn al-Mulāḡḡīn (Leidener Hschr. Warner nr 532) fol 190^b wa-tabarraka al-nās bi-āthārihī fa-sharauhā biathmān ḡāliya.

4) vgl. Lane, Arabian society in the middle ages p. 50, Ibn Chalikān nr 68, ed. Wustenfeld I, p. 95 (VI Jhd.)

5) Ag XVIII, p. 43 oben

6) Lane, Manners and customs I, p 305

7) Al-Mukaddasī p 46 ZDPV VII, p 227. Heutigen Tages wird Oel aus der Lampe der Nefīsa-moschee in Kairo als Mittel gegen Augenkrankheiten verwendet, 'Alī Mubārak V, p. 135

Es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass (mit einigen Ausnahmen, auf welche wir zurückkommen) die in solchen Beispielen zur Erscheinung kommende Art der Reliquienverehrung einen völlig privaten Charakter zeigt und den Ausdruck individueller Pietät oder individuellen Aberglaubens darstellt. Die öffentliche, so zu sagen officielle Religionsübung der Gesamtheit steht ihr — wenigstens in den früheren Jahrhunderten — völlig fremd gegenüber, die Reliquienverehrung bildet kein Element im Systeme des doctrinaren Islam. Nichtsdestoweniger erfahren wir auch auf diesem Gebiete der Volksreligion, dass die herrschenden Triebe des Volkes — allerdings erst in späteren Jahrhunderten — der öffentlichen Geltung der Reliquienverehrung in vielen Theilen der muhammedanischen Welt die Moschee zugänglich gemacht haben. Vergeblich verpönten eifrige Theoretiker die Bid'a, und wie dem Heiligencultus überhaupt, mussten sie zuletzt auch diesem Schössling desselben zum mindesten beschränkte Berechtigung zugestehen. Von allem Anfang an hat der Shi'ismus auch in dieser Beziehung andere Bahnen eingeschlagen und es ist ihm gelungen, einige Momente seiner in Menschenverehrung gipfelnden Gesinnung infolge besonderer historischer Verhältnisse auch in sogenannte sunnitische Kreise dauernd zu übertragen. Im fätimidischen Kairo konnte mit dem dorthin überführten angeblichen Haupte des Husejn ein wirklicher Cultus getrieben werden, dessen Nachwirkungen noch heute in der über dieser Reliquie erbauten und als besonders heilig angesehenen Ḥasanejn-moschee in lauter Weise bemerkbar werden.¹ Am eifrigsten wendet sich die religiöse Pietät den Âthâr des Propheten zu. Bei der Annahme wunderthätiger Kraft, die man, je später, in desto ausschweifenderem Maasse, mit dem Bilde verband, das man vom Propheten entwarf, konnte es nicht anders kommen, als dass man auch ungewöhnlichen Werth auf seine Âthâr legte. Bereits die ältesten biographischen Nachrichten über Muhammed sind von dem Glauben an die segensvolle Kraft alles ihm Angehörigen oder von ihm Ausgehenden² durchzogen. Ueheraus häufig begegnen wir der Nachricht, welchen Werth die Genossen des Propheten auf einzelne Haare legten, die sie von

1) Sehr interessante Details über diesen Cultus bei 'Alî Bâshâ Mubârak IV, p 90 ff., vgl Mehren, *Tableau général des monumens religieux du Caïre* (*Mélanges asiatiques*, St Petersburg VI) p 309 338. In der zweiten Hälfte der Umejjadenheirrschaft besucht man das Grab des Husejn (auch Hasan) in Damaskus, s den Vers des Ismâ'il b. Jasâ'î (st 110) Ag IV, p 123, 3 v. u. Obwohl Al-Mutawakkil im Jahre 236 das Grab von Grund aus zerstören und als Ackergrund benutzen lässt (Al-Tabarî III, p 140, 7, Al-Mas'ûdî VII, p 302) begegnen wir wieder im Jahre 248 der Freigebung des Ziyâat kabî al-Husejn, Abulfeda, *Annales* II, p 206

2) vgl die ZDMG XLI, p. 46 Anm. 3 angeführten Hadîth-stellen

ihm erlangen konnten,¹ Abū Ṭalḥa soll der erste gewesen sein, der sich ein solches Kleinod aneignete.² Der Held Ḫalīd b. al-Walīd steckte, wenn er in den Krieg zog, von den Haaren des Propheten in seine Mütze, er hielt sich durch die Anwesenheit dieses Kleinods für unüberwindlich.³ Man verwendet bei Lebzeiten des Propheten Kleidungsstücke, die er benutzt hatte, gerne als Todtengewänder,⁴ und selbst von Mu'āwija I. wird erzählt, dass er aus Furcht, „welche ihm die Dinge, die er vordem verübt“ bereiteten, sich in einem Kleid, das er sich vom Propheten angeeignet hatte, begraben liess und verfügte, dass man ihm Haare des Propheten in Nasenlöcher, Ohren und Mund stecken möge: „vielleicht wird mir dies etwas nützen“⁵ Dass 'Omar II. zu demselben Zwecke Reliquien des Propheten aufbewahrte,⁶ kann uns nicht wundern. Jedoch auch der hier zu beachtende Gebrauch, den man von den Reliquien machte, ist für die Bedeutung charakteristisch, die man ihnen zuschrieb. Selbst die Reliquien des Propheten werden nicht in die Moschee getragen und in öffentlichen Schreinen verwahrt, sondern nur wie eine Art Amulette betrachtet, die man zum Privatgebrauch sammelt und aufbewahrt. *lil-tabarruk*

Neben diesem völlig privaten Charakter der Reliquien werden aber sehr früh dem Propheten zugehörige Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände mit Rücksicht auf dauernde Aufbewahrung für die Gemeinde erworben. Dieses Bestreben scheint in seinem Ursprunge eine muhammedanische Anwendung der im arabischen Volke von jeher üblichen Pietät zu sein, seinen Helden zugehörige Gegenstände aufzubewahren und fortzuerben.⁷ Aus der alten heidnischen Zeit erhielt sich dieser Gebrauch auch in den Zeiten des Chalifates. Man bewahrt zunächst mit Vorliebe Denkmäler aus der ruhmreichen Zeit der ersten Eroberungen. Unter diesen war besonders berühmt und hochgeachtet das Schwert *Samsāma*, „das Schwert des 'Amr (b. Ma'dkarib), dem kein Hieb versagt“,⁸ welches durch die Erinnerung an die mit Hilfe desselben erfochtenen Glaubenssiege des Helden Ḫalīd b. Sa'īd, der dasselbe erbeutet hatte,⁹ geheiligt ward. Wir können die Schick-

1) B *Istī'dān* nr 41, *Libās* nr. 66, *Wākīdī*-Wellhausen p 259

2) B *Wuḍū'* nr. 33

3) Ag XV, p. 12

4) B *Bujū'* nr 31, vgl *Ġanā'iz* nr. 78 *Tafsīr* nr. 115

5) Ag XVI, p 34, ein anderer Bericht *Al-Tabarī* II, p. 201 *Anas b. Mālik* verfügt, dass nach seinem Tode ein Haar des Propheten unter seine Zunge gelegt werde, *Ibn Haġar* I, p 139

6) *Tahdīb* p 472.

7) vgl *Th* I, p. 11 Anm 1; vgl noch *Mufaḍḍ* 16 45 mit Bezug auf alte Klingen

8) *Ham* p 397 v 3.

9) *Al-Tabarī* I, p 1997

sale dieses historischen Kleinods bis in die 'Abbäsidenzeit verfolgen. Der Chalife Al-Mahdi kaufte die Samsāma ihrem damaligen Besitzer um Tausend und einige achtzig (Dirhem?) für die Schatzkammer ab. Dieser kostbare Zeuge der ersten Kämpfe des Islam wurde im Jahre 231 bei der Hinrichtung des orthodoxen Theologen Ahmed b. Naṣr, der sich nicht zur rationalistischen Hoftheologie bequemen wollte, als Richtschwert verwendet.¹ Nicht lange nachher wurde aber das Schwert völlig unbrauchbar; der Chalife Al-Wāṭik nämlich wollte dies Alterthum restauriren lassen, dabei ging es zu Schanden.² Auch das Schwert des Abū Gahl finden wir unter den lange Zeit aufbewahrten Trophäen aus der ältesten Zeit des Islam. Man verlor jedoch bald den Faden der Beglaubigung dieses Denkmals. Zwei Familien wettenferten im II Jahrhundert mit einander, um je ein in ihrem Besitze befindliches silbergeschmucktes Schwert als das echte Schwert des Abū Gahl auszugeben.³ Vom Schwerte des heidnischen Helden Durejd b. al-Ṣimma hören wir noch im IV. Jahrhundert, dass es in der Bisṭām-familie vom Stamme der Balhārith in Ḥaḍramaut aufbewahrt wurde⁴ und den Namen Dū-l-gamr, das Knotge, führte; vgl. dū-l-fikār des 'Alī. Auch dieses letztere, welches Muhammed von einem Ungläubigen erbeutete und dem 'Alī schenkte,⁵ war lange Zeit Gegenstand der Vererbung in der 'abbāsidschen Familie.⁶

Die Authentie aller dieser Denkmäler wird wohl sehr zweifelhaft gewesen sein, jedoch der Werth, den man der Aufbewahrung derselben in der arabischen Gesellschaft beimaass, ist bezeichnend für die Richtung, welche die Pietät in diesen Kreisen einschlug. Allerdings hat man nicht nur solche Gegenstände der Aufbewahrung werth gehalten, an welche sich nationale oder religiöse Pietät knüpfen konnte. Auch profane Curiositäten wurden in der 'Schatzkammer sorgsam gehütet. Der Becher der schönen Kurejshitin Umm Ḥakīm, Favoritin verschiedener Umejjadenfürsten seit 'Abd al-'Azīz, bietet ein Beispiel hierfür. Umm Ḥakīm war eine berühmte Weintrinkerin;⁷ ihr Trinkbecher erlangte trotz seines geringen künstlerischen

1) Al-Tabarī III, p 1348, an dieser Stelle wird auch die damalige Beschaffenheit des Schwertes geschildert.

2) Al-Balāḍorī p 119 f. wird die Geschichte der Samsāma ausführlich erzählt.

3) Wākīdī-Wellhausen p 61 62.

4) Ġazīyat al-'arab ed D H Müller p 189.

5) Es ist zu unterscheiden von einem andern Schwerte des 'Alī, von welchem die Rawāfiḍ im II Jhd (Al-Shejbānī, Kitāb al-sijar fol 122^b) glaubten, dass es vom Himmel herabgesendet worden sei vgl Revue de l'hist des relig XIX, p 361.

6) Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber p. 152.

7) Im Trunk ist fast sprichwörtlich, Ag XIII, p 81, 7 v. u. Hammād 'aḡrad (Anf der 'abbāsidschen Zeit) in einem Weingedicht. „(Wir trinken) aus einem chorsischen Gefass, aus welchem ein Schluck zwei der Umm Ḥakīm aufwiegt“.

Werthes durch die Thatsache seiner Zugehörigkeit an diese Zecherin eine Berühmtheit unter den Menschen und gelangte in die Schatzkammer des Chalifen, wo er noch zur Zeit des Abū-l-Faraġ al-Isfahānī zu sehen war. Er war rund, von grossem Umfange, aus grünem Glas mit goldenem Henkel und wog drei Ruṭl. Zur Zeit des Chalifen Al-Mu'tamid dachte man daran, durch den Verkauf dieser Curiosität der Reichsnoth abzuhehlen.¹ Man muss hierbei in Betracht ziehen, dass in den Zechkreisen der 'abbāsiden Fürsten auf bestimmte Pokale individueller Werth gelegt wurde. Ein Sohn des Hārūn al-Rashīd besass einen krystallinen Becher,² den er so lieb hatte, dass er ihn zu seinem Namensvetter machte und demselben den Namen Muhammed gab. Als dieser Becher bei Gelegenheit einer Zecherei in Stücke zerbrach, betrachtete der Besitzer diesen Zwischenfall als Omen für den Untergang der 'abbāsiden Dynastie.³ Die Pokale boten denn auch Gelegenheit, künstlerischen Sinn und künstlersche Bestrebungen zu fördern, welche im Verhältniss zu der Einfachheit der alten Zeiten⁴ einen uberaus grossen Umschwung bezeichnen. Abū Nuwās redet in einem seiner Weinlieder von einem Becher, auf welchen das Bildniss des Perserkönigs gearbeitet war.

„Wurde diesem Kisrā, Sohne des Sāsān, die Seele wieder eingehaucht werden —
fürwahr er wurde mich vor allen andern als Zechbruder erwählen“,⁵

und in einem andern Trinkliede schildert er einen Weinbecher:

„dessen Boden den Kisrā zeigt, und an den Wänden sieht man Büffel, verfolgt
von Reitern mit dem Bogen in der Hand“⁶

Die Verzierung der Becher bildete zu eben derselben Zeit, in der diese Gedichte entstanden sind, Gegenstand der künstlerischen Production im 'Irāk. Es wird ein gewisser Hamdān, Glasschleifer in Basra im II. Jahrhundert, mit Namen genannt, der sich mit dieser Kunst befasste; wir erfahren, dass er auf einem Becher einen fliegenden Vogel bildete.⁷ Der Einfluss persischer Kunst war es wohl, der in dieser Thatigkeit zur Geltung kam; die Perser

1) Ag XV, p 50. 51.

2) Einen Becher aus Bergkrystall (billau), „glanzend wie ein Stern“, macht eine Favoritin dem Chalifen Al-Mutawakkil zum Nōrūzgeschenk, Ag XXI, p 183, 16. 184, 4.

3) ibid. IV, p 189.

4) Dātu asiratin (mit Streifen versehen) wird vom Becher in alten Zeiten gerühmt, 'Antara 21·44 (Mu'all. v 38), vgl dasselbe Epitheton von der Wolke, Imilk. 50 9.

5) Al-Mubarrad p 515

6) vgl Dozy, Gloss. Bajān II, p 27 Anm. Die Verwerthung dieser Momente in der Poesie wird dem Abū Nuwās von den arabischen Kritikern als besonderes Verdienst angerechnet. Ibn al-Athīr, Al-mathal al-sā'ir p. 189 ff.

7) Ag III, p 27.

pfliegten diese Art der Ornamentik, sie bildeten z. B. den auf einem Kameel reitenden Bahrām gūr auf Pokalen ab.¹ Unter den merkwürdigen Dingen, die man in der Schatzkammer der Chalifen aufbewahrte, verdient noch ein in einen Ring gefasster grosser Rubinstein Erwähnung; er soll aus der Schatzkammer der persischen Könige hergerührt haben und von Hārūn al-Rashīd erworben worden sein. Er führte den Namen Gebelī und man erzählte alle möglichen Wunder und abergläubische Dinge von demselben. Er verschwand zur Zeit des Chalifen Al-Muktadir,² während dessen Regierung viele Kostbarkeiten des Chahfenschatzes verschleudert wurden.³

Wenn nun die hier erwähnten Gegenstände ihrer historischen und künstlerischen Bedeutung wegen erwünschte Objecte der Aufbewahrung bildeten, so wird es wohl als selbstverständlich gelten, dass der auf religiöse Erinnerungen gerichtete Sinn auch nach Denkmälern suchte, welche den Stifter der Religion zu vergegenwärtigen berufen waren. 'Omar II. lässt sich noch vor seinem Regierungsantritt ein Trinkgefäss schenken, von welchem man behauptete, dass es der Prophet benutzt habe.⁴ Al-Mutawakkil erwirbt einen Speer des Propheten, welchen der äthiopische König dem Zubejr b al-'Awāmm geschenkt und dieser wieder dem Propheten überlassen hatte.⁵ Dass man Stab und Mantel des Propheten als Herrscherinsignien aufbewahrte, haben wir bereits oben (p 54) gesehen. Aber nicht nur specifisch muhammedanische Reliquen wurden gesammelt und aufbewahrt; auch für die Hinterlassenschaft verehrter Personen aus der vor-muhammedanischen heiligen Geschichte oder für Gegenstände, die mit der Geschichte der alten Propheten zusammenhängen, hat die muhammedanische Gesellschaft Sinn bekundet. In Mekka wurde — man kann nicht wissen, von welcher Zeit her — der Wunderstab des Moses als heilige Reliquie aufbewahrt, ebenso das Horn des Widders, welches dem Ibrāhīm als stellvertretendes Opfer diente; beide Heiligthümer waren mit Gold überzogen und mit Edelsteinen ausgelegt. Während der Plunderung Mekkas im Jahre 317 raubten die Karmaten diese Schätze und seit jener Zeit sind sie nicht wieder zum Vorschein gekommen.⁶ Ihre Wiedererwerbung war den rechtgläubigen Muhammedanern kein so wichtiges Interesse, wie die des schwarzen Steins.

1) Ibn al-Fakīh al-Hamadānī p. 178, 15.

2) Al-Mas'ūdī VII, p 376

3) Al-Fachrī p 305

4) Tahdīb p 464

5) Al-Ṭabarī III, p 1437. ZDMG. XXXVIII, p 385

6) De Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahriain et les Fatimides

Viel unbewusste Selbsttäuschung und bewusster Betrug haben sich an die im Laufe der Zeit immer mehr und mehr anwachsende Pietät der gläubigen Menge für die Reliquien des Propheten geheftet. Je mehr Werth man auf die Vorfindlichkeit solcher Denkmäler legte, desto häufiger werden sie auch zum Vorschein gekommen sein. Der Vezir Tâğ al-dîn ibn Ḥinna (st. 707) liess sich von der Familie Banû Ibrâhîm aus Janbu' für 100 000 Dirham eine ganze Collection solcher Reliquien verkaufen und richtete für dieselben zu Nutz und Frommen der Pilger das Ribât dejr al-tîn südlich von Kairo ein.¹ Im VIII. Jahrhundert zeigte man dort verschiedene Gebrauchsgegenstände, deren sich der Prophet bediente, ein Stück von der Schlüssel des Propheten, die Pincette, die er beim Schminken der Wimpern benutzte, die Ahle, die er beim Anlegen seiner Sandalen gebrauchte u. a. m.² In späterer Zeit scheinen jedoch diese Reliquien sich auf „ein Holz- und ein Eisenstück“ reducirt zu haben, welche in dem noch heute bestehenden „Ribât der Reliquien“ (r. al-âthâr) Gegenstand der Verehrung bilden (jatabarrak al-nâs bihâ wa-jâ'takidûnâ al-naf' bihâ, sagt 'Alî Bâshâ Mubârak).³ Wie viel Betrug man mit solchen Reliquien trieb, ist aus einer bezeichnenden Anekdote in Barhebraeus' „Ergötzenden Erzählungen“ ersichtlich.⁴ Im VII. Jahrhundert war der Reliquienwindel einer der beliebten Kunstgriffe der findigen Gauklergesellschaft, die wir als Banû Sâsân (p. 165) kennen gelernt haben.⁵ Das Volk hat bis in die neueren Zeiten jede Nachricht von Reliquienentdeckungen ohne viel Skepsis aufgenommen und seine Gier nach heimischen Heilgenorten gerne auch auf diesem Wege befriedigen lassen; dies ersieht man aus der Mittheilung des Ġabartî zum Jahre 1203 über die in der Grabesmoschee des Sultans Al-Ġûrî damals plötzlich entdeckten Prophetenreliquien. Namentlich sind es dreierlei Objecte, auf die sich solche Täuschungen gerne erstrecken, weil sich die Möglichkeit ihres Vorkommens in einer Unzahl von Exemplaren aus der Natur der Sache rechtfertigt: Schuhe, Handschriften und Haare des Propheten.

Im IV. Jahrhundert hören wir von einem echten Schuh des Propheten, den der Imâm der Moschee in Hebron aufbewahrt.⁶ Ein gewisser Ahmed

1) Der Ort wird auch als Ma'shûk bezeichnet, Fawât al-wafajât II, p. 191 (Ausg. vom J. 1283, in der hier benutzten Ausgabe II, p. 153 unrichtig Ma'shûf), damit ist der zum Besitz des Vezirs gehörige Bostân al-Ma'shûk neben dem Birkat al-habash gemeint, in dessen Nähe das Reliquien-ribât erbaut wurde.

2) Ibn Batûta I, p. 95; vgl. Trumelet, Les saints du Tell p. 196, wo Dejr al-tîn nach dem Higâz versetzt wird.

3) Al-chitaṭ al-ġadîda VI, p. 52, vgl. XI, p. 71.

4) ZDMG XL, p. 413. 426.

5) Al-Ġaubarî's Entdeckte Geheimnisse, ZDMG. XX, p. 493.

6) Ibn al-Faḫîh al-Hamadânî p. 101, 18.

b. 'Othmân in Aegypten (st. 625), in zwölfter Generation Enkel des „Genossen“ Sulejmân Abû-l-ḥadiḍ, besass einen in seiner Familie angeblich seit Jahrhunderten aufbewahrten Schuh des Propheten, von welchem der Besitzer behauptete, dass ihn ursprünglich sein Ahn Sulejmân erworben habe. Dieser Ahmed nun starb ohne Erben und der ägyptische Fürst Al-malik al-Ashraf b. al-Âdil confiscirte seine ganze Habe — darunter auch jene Reliquie — zu Gunsten der nach ihm benannten Ashraf-akademie in Damaskus.¹ Die Vorfindlichkeit dieser Reliquie wird von mehreren Historikern der nächsten Jahrhunderte, wie Al-Dahabî (st. 748) und Kuṭb al-dîn al-Ḥalabî (st. 735) constatirt.² Ein anderer Schuh des Propheten führt seinen Stammbaum auf Ismâ'il al-Machzûmî zurück; dieser soll ihn von seiner Grossmutter Umm Kulthûm, der Tochter Abû Bekr's, erhalten haben und von demselben leiten sich jene Abbildungen her, welche nach einem in Fes entdeckten authentischen Vorbilde besonders im Maḡrib Verbreitung fanden.³ Diese Reliquie bildete auch Gegenstand literarischer Beschreibung,⁴ was man für um so nothwendiger hielt, als man ja den „na'l“, wenn man ihn schon nicht im Original besitzen konnte, mit Vorliebe mindestens nachzuzeichnen pflegte, um durch dies bildliche Surrogat der Segnung theilhaft zu werden, die der Volksglaube an die Reliquie geknüpft hat: sie schützt das Haus vor Brand, die Karawane vor feindlichem Ueberfall, das Schiff vor Untergang, Hab und Gut vor Verlust.⁵

Es lässt sich denken, dass man besonders auch nach Autographen des Propheten fahndete. Solche Urkunden wurden nicht selten in bestimmten Familien, an deren Urahnern dieselben gerichtet waren, aufbewahrt.⁶ Im IV Jahrhundert zeigte man noch im Stamm der B. Uḡejsh ein Schreiben auf, das der Prophet an ihre Vorfahren gerichtet haben soll,⁷ und eine Urkunde, in welcher der Prophet dem Tamîm al-Dâri einige syrische Ortschaften schenkte, wurde in der Familie des Tamîm aufbewahrt, bis der Chalife Al-Mustangîd dieselbe erwarb und dem Staatsarchiv in Bagdâd einverleibte.⁸

1) Eine andere Version über das Auftauchen dieser Reliquie nach Al-Nuwejrî s. bei Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes p. 421 ff, wo noch andere Details über na'l al-nabî zu finden sind.

2) Ibn Haġâr II, p. 254.

3) vgl. Catalogue d'une bibliothèque privée à El-Medîna par C Landberg m. 178 p. 47.

4) vgl. Al-Makkai I, p. 908. Kairoer Katalog I, p. 263.

5) Renaud, Monuments arabes persans et turcs du Cabinet de M le Duc de Blacas II, p. 321.

6) vgl. oben p. 50 Anm. 3, dazu jetzt Wellhausen, Skizzen IV, p. 91.

7) Ibn Durejd p. 113.

8) Wustenföhl, Register zu den arab. Stammtaf. p. 442.

Zur Zeit des Ma'mûn verwahrte Sa'îd b. Zijâd ein Autograph des Propheten, welches der Chalife unter Zeichen grosser Rührung an sein Auge fuhrte¹ Das Sendschreiben des Propheten an Heraklûs soll nach muhammedanischen Berichten im VI Jhd. d. H. beim christlichen König Alphons in Spanien aufbewahrt gewesen sein² Eine grosse Anzahl solcher Autographen, sowohl vom Propheten als auch von den ersten Chalifen³ — auch die vielen 'Othmân-korane im Osten und Westen⁴ gehören in diese Reihe — zeigt man in verschiedenen Sitzen des Islam noch heutigen Tages vor. Denn man hatte ja niemals besondere Bedenken, Reliquen zu fabriciren oder verloren gegangene durch neue zu ersetzen. So wie der von den Portugiesen im Jahre 1560 vernichtete heilige Zahn des Buddha (Daladâ) bald nachher als nationales Palladium der Ceylonesen wieder aufersteht,⁵ zeigt man noch heute in Stambul jährlich am 15. Ramaðân das Chirka-i-sherif,⁶ obwohl doch auch muhammedanische Historiker dieses in der Schatzkammer von Bagdad verwahrte Kleinod im Jahre 656 der Tatarenverwüstung zum Opfer fallen lassen.⁷ Mit gleicher Leichtigkeit ersetzte man auch manches andere in Verlust gerathene heilige Kleinod. Es wird z. B. ausdrücklich bezeugt, wann und durch welchen Zufall das Erbschwert des 'Alî, Dû-l-fikâr (vgl. oben p. 359) in Verlust gerieth.⁸ Nichtsdestoweniger umgurteten sich mit demselben Schwerte die Fâtimiden in Nordafrika im IV Jahrhundert, und dies Schwert ist es, welches Ismâ'îl al-Manşûr den Kriegerern zeigt, um ihnen Begeisterung zum Kampf gegen den Rebellen Abû Jezîd einzufliessen.⁹

Die am eifrigsten erstrebte Reliquie ist das Haar vom Haupt oder Bart Muhammeds. Die aus der älteren Zeit überhelferten Beispiele nach-

1) Al-Tabarî III, p. 1143

2) Al-Suheyfî bei Al-Makkarî I, p. 684.

3) Belin im Journ. asiat. 1854 II, p. 482 ff, vgl. Briefe des Muhammed und 'Alî, welche der Parsî Sohrabdschî Dschamsetdschî, Bombay 1851, veröffentlicht hat

4) Ueber verschiedene 'Othmân'sche Korane in Syrien und Aegypten 'Abd al-Ganî al-Nâbulusî fol. 25*. Ueber das andalusische Exemplar in Cordova, welches der Almohadenfürst 'Abd al-Mu'min nach Marokko brachte und nach dem Fall der Almohadendynastie nach Tlemçen übersiedelte, Baigès, Tlemçen p. 379—83, andere Angaben bei Ibn Chaldûn, Histoire des Berbères II, p. 116. 316, Kartâs p. 265. Ueber einen 'Othmân'schen Koran in Konstantinopel s. Jahn, Vorwort zu Ibn Ja'îsh p. 15.

5) Annales du Musée Guimet VII, p. 456 ff

6) Ein Mantel des Propheten wurde zu Jâkût's Zeit in Ajla (am rothen Meere) gezeigt. Jâkût I, p. 423, 4

7) vgl. Aug. Muller, Der Islam im Morgen- und Abendland I, p. 161

8) Al-Tabarî III, p. 247.

9) Journ. asiat. 1852 II, p. 481

ahmend, haben fromme Männer solche Reliquien immer gerne als Amulet bei sich getragen oder verfügt, dass man ihnen dieselbe ins Grab mitgebe.¹ Geriebene Speculanten haben es nicht versäumt, sich den frommen Aberglauben zu Nutze zu machen. 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī giebt uns in seinem Reisewerk einige Einzelheiten über die Gestalt, die dieser Cultus in späteren Jahrhunderten angenommen. Er begegnete auf seiner Pilgerreise in Medīna einem gelehrten indischen Muhammedaner Namens Ġulām Muḥammed.

„Dieser berichtete mir“, erzählt der Verfasser, „dass in den indischen Ländern zahlreiche Menschen Haare des Propheten in ihrem Besitze haben; manche besitzen davon ein einziges Haar, andere zwei und mehr bis zwanzig. Wer diese Ueberreste ehrerbietig besuchen will, dem zeigen sie dieselben vor. Dieser Ġulām Muḥammed berichtete mir, dass einer der Frommen in den indischen Ländern solche Reliquien alljährlich einmal und zwar am 9 Tage des Monates Rabi' al-auwal öffentlich vorzeige, bei dieser Gelegenheit versammeln sich bei ihm viele Männer, Gelehrte und Fromme, verrichten Gebete für den Propheten, halten gottesdienstliche und mystische Uebungen. Er berichtete mir auch, dass die Haare sich zuweilen von selbst bewegen, und dass sich dieselben von selbst verlängern und fortpflanzen, so dass aus einem Haare eine ganze Menge neuer Haare entsteht. Alles dies — sagt unser Reisender — ist kein Wunder, denn der gottselige Prophet hat ein grosses, göttliches Leben, welches in allen seinen edlen Bestandtheilen wirksam ist. Ein Historiker erzählt, dass der Fürst Nūr al-dīn in seiner Schatzkammer einige Haare des Propheten besass. Als der Fürst dem Tode nahe war, verfügte er, dass diese heiligen Reliquien auf seine Augen gelegt werden mögen, wo sie sich auch noch bis zum heutigen Tage in seinem Grabe befinden. Er (der citirte Historiker) sagt, dass jeder, der das Grab dieses Fürsten besucht, mit diesem Besuche zugleich die Intention verbinden müsse, den Segen der heiligen Reliquien, die in diesem Grabe aufbewahrt sind, auf sich wirken zu lassen. Dies Grab befindet sich bei uns in Damaskus in der Lehranstalt, die der Fürst erbauen liess“.²

Bekanntlich ist eines der für die Rechtmässigkeit der Chalifenwürde des nicht-kurejschitischen Sultans von Konstantinopel von den Vertheidigern derselben angeführten Argumente³ der Besitz der heiligen Reliquien des Islam. Ausser dem soeben erwähnten Chirka-i-sherif und dem in der Ajjūb-moschee aufbewahrten Schwerte 'Omar's, gehören zu diesen Reliquien die Barthaare des Propheten. Die Quantität dieser heiligen Reliquien scheint nicht gering zu sein, wenn man bedenkt, dass es dem Sultan möglich ist, davon auch andere Städte zu theiligen. Gelegentlich des Baues der Ḥamīdyjamoschee, welche der jetzt regierende Sultan in Samsun errichten

1) Al-Kutubī, Fawāt al-wafajāt I, p 105. Ġā'far b Chinzāba, Vezir des Kāfūr al-Ichshīdī in Aegypten erwirbt drei Haare, „ḥumāl 'azīm“, verwahrt dieselben in einem werthvollen Behaltenss und verfügt, dass man nach seinem Tode seinen Leichnam nach Medīna überführe und die drei Haare in seinen Mund lege.

2) 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī fol 344^a.

3) vgl. W. S. Blunt, The future of Islam (Lond. 1882) p 66.

liess, erfahren wir aus einem muhammedanischen Zeitungsblatt, dass der Sultan ausser einer Anzahl von Koranexemplaren auf einem besonders hierzu bestimmten Schiffe „Haare, welche dem Barte des Fürsten der beiden Existenzen, der Barmherzigkeit der Welten angehörten, nach Samsun verbringen liess, wo sie als Geschenk des Chalifen mit ausserordentlicher Ehrfurcht entgegen genommen wurden. Die Kanonen wurden zu Ehren der Haare des edlen Propheten von der Citadelle abgefeuert; die Sherife und 'Ulamā' trugen dies Kleinod, bis dass sie es in die genannte Moschee brachten“.¹ Wir ersehen aus diesen letzteren Daten, wie im Reliquienwesen des Islam mit dem Fortschritte der Zeit eine merkliche Wandlung eintrat. Aus Gegenständen der individuellen Pietät, von deren Besitz der fromme Glaubige Segen erhofft, wurden sie Gegenstände öffentlicher Schaustellung; man hat dieselben in die Moschee eingeführt und dadurch zum Bestandtheil des allgemeinen Religionswesens erhöhen wollen.

Je mehr nun die mit den „shā'arāt al-nabī“ getriebene Industrie in den neueren Zeiten überhand nimmt, fühlen sich strenger denkende Muhammedaner veranlasst, im Namen des muhammedanischen Monotheismus ihre protestirende Stimme gegen diesen Aberglauben zu erheben. Unter diesen Protesten finden wir eine energische Erklärung des durch seine persönliche Theilnahme an dem VI. Orientalistencongress in Leiden bekannten mednensischen Theologen Scheich Amīn (vom Jahre 1292).² Der Scheich meint, dass dieser mit den Haaren des Propheten „in den türkischen und indischen Ländern“ betriebene Schacher in die Kategorie der Fälschungen gehöre, gegen welche der Prophet die oben p 132 angeführten Warnungen erliess. Fände man echte Reliquien dieser Art, so müsse man sie im Sinne der Sunna begraben, nicht aber zum Gegenstand der öffentlichen Verehrung machen.

Wir haben aus der Mittheilung des 'Abd al-Ganī sehen können, dass das Reliquienwesen besonders in Indien ein fruchtbares Feld für seine Bethätigung vorfindet; hier weist die Verehrung der Reliquien am alleregrellsten den Uebergang von den Aeusserungen der Pietät zu wirklichem Cultus auf.³ Und dies hängt mit der Eigenthümlichkeit des Islam in Indien zusammen. Hier hat der Islam mit dem dort einheimischen Reliquienwesen zu concurriren und er konnte dem Schicksale nicht entgehen, auch auf

1) Al-īlām bi 'ulūm al-islām (Jahrg 1304 n. 154 c 3) Seitdem hat der Sultan (Dezember 1889) auch der Stadt Haleb ein ähnliches Geschenk durch einen Specialgesandten überbringen lassen.

2) vgl. Snouck Hurgronje, Het Leidsche Orientalistencongres. In-drukken van een arabisch congreslid (Leiden 1883) p 4 ff.

3) vgl. über Kadam-i-rasūl und Athar-i-sherif in Indien, Sell, The faith of Islam p 245.

diesem Gebiete manche Vorstellung der Eingeborenen sich anzueignen. Sehr bezeichnend ist für die Natur dieses Vorganges die Thatsache, dass buddhistische Reliquien sich geradezu in Reliquien des 'Alī umwandeln konnten.¹ In Indien ist denn auch die Reliquienverehrung jeder Art, z. B. die der Fussspuren des Propheten² u. a. m., in den öffentlichen Cultus der Moschee eingedrungen.³ Eine der reichsten Schatzkammern solcher Kleinode ist die Pādīschāhi-moschee in Lahore. Vor mir liegt ein gedrucktes Heft unter dem Titel „List of the sacred relics kept in the Lahore Fort together with a brief history of the same. By Faquir Saiyad Jamal al-din“ (Lahore, „Civil and military Gazette“-Press 1877, 7 pp.). Dieses Heft enthält einen Katalog der in der Lahorer Moschee aufbewahrten Reliquien, 7 welche dem Propheten selbst angehören, 3 gehen auf 'Alī zurück, darunter eine Sipara des Korans eigenhändig von 'Alī geschrieben, 2 Nummern sind „things belonging to the Lady of Paradise, the daughter of the Prophet“, 5 gehörten dem Imām Al-Husejn, 3 dem Gauth al-a'zam (offenbar 'Abd al-Kādir Gīlānī), daran schlossen sich 8 Nummern „Miscellaneous“, unter welchen ein Zahn des Uwejs al-Karānī (vgl. oben p. 147) wohl die grösste Merkwürdigkeit ist. Diese heiligen Schätze, welche theils Tīmūr gelegentlich der Belagerung von Damaskus im Jahre 1041 aus der Chalifenstadt entführt haben soll, theils aber demselben durch die Abgesandten des besiegten Sultan Jildrum Bajazid als Geschenk übergeben worden sein sollen, sind durch Tīmūrs grossen Nachkommen, Bāber, nach Indien eingeführt worden. Nach dem Sturz der mongolischen Dynastie gelangten diese Reliquien durch Verkauf in privaten Besitz, bis dass sie im Jahre 1804 durch den Vater des bekannten Fürsten Randschit Singh erworben wurden, welcher, obwohl der Sikh-sekte angehörend, dieselben in grossen Ehren

1) Annales du Musée Guimet VII, p. 434

2) Auch in Aegypten werden deren viele gezeigt; in der Moschee des Sultan Kait Bey „deux pierres noires qui portent l'empreinte d'une main et d'un pied“, Mehren, *Revue des monumens funéraires* etc p. 533, vgl. 'Alī Mubārak IX, p. 62. Nach Burton soll der Volksglaube an eine Fussspur (athar) in der Nahe Kauros auf volksetymologischem Wege aus Athor entstanden sein (*The Land of Midian* II, p. 83 Anm.) Ueber die Fussspuren Muhammeds als Reliquie in verschiedenen Theilen des Islam vgl. Renaud, *Monumens* etc. II, p. 322 ZDPV XII, p. 284 (das Dorf Al-kadem südlich von Damaskus). Die Theologen discutirten die Frage der Zulässigkeit dieses Volksglaubens, welcher von den Strengeren zurückgewiesen wird, siehe bei Ahlwardt, *Berliner Katalog* II, p. 616 ff. nr. 2595—97. Ueber „veneration of footprints“ s. *Academy* 1886 vom 4. September u. ff. Dieser Cultus kommt bei babaischen Völkern häufig vor, Stanley, *Durch den dunkeln Welttheil* (Deutsche Uebers.) I, p. 380 (Uganda), Girard de Rialle, *La mythologie comparée* I, p. 197 (Betschuanas).

3) Garcin de Tassy, *Mémoire* etc. p. 14

hielt. Nach den Ereignissen von 1857 kamen auch die Schätze in den Besitz der Engländer, welche dieselben der Moschee in Lahore anvertrauten. Viele Muhammedaner aus Indien und anderen Provinzen des Islam wallfahrten zu diesen Heiligthümern. Der geschäftige Volksglaube hat die Echtheit dieser Reliquien durch die Wundererzählung erhärtet, dass während einer in der Umgegend der Moschee ausgebrochenen Feuersbrunst dieses heilige Gebäude in Folge der Anwesenheit jener Kleinode von der Gefahr verschont wurde, der es sonst nicht hatte entgehen können. Demgemäss ist auch Indien der richtige Markt für Reliquien jeder Art. Gelegentlich der Rundreise des englischen Vicekönigs im Jahre 1873 wurde diesem hohen Würdenträger unter anderen werthvollen Geschenken ein Hemd des Muhammed dargereicht. Dasselbe wurde bei Gelegenheit der Belagerung Delhi's durch einen englischen General (Tytler) erworben, dessen Wittve das werthvolle Curiosum nach Calcutta auf den Markt brachte, wo es den Preis von zehntausend Rupien erreichte. Merkwürdigerweise ist dies Hemd des Propheten mit einer grossen Anzahl von Koranversen geschmückt.¹

X.

Die Macht des Iğmâ' im Religionswesen der Muhammedaner liesse sich an keinem andern Beispiele so augenscheinlich erweisen, wie an der Erscheinung, welche uns die Heiligenverehrung im Islam bietet. Einer der cardinalsten Lehren des Islam geradezu widersprechenden Richtung des Cultus ist es gelungen, auf dem Wege der volksthümlichen Anschauungen innerhalb des normalen, orthodoxen Glaubens eine als berechtigt anerkannte Stelle zu erobern. Die Theologen hatten nichts anderes zu thun, als nach Argumenten für ihre nothgedrungene Billigung des Volksglaubens zu forschen. Freilich hören die strengen Sunna-anhänger nicht auf, gegen die dem monotheistischen Gedanken zuwiderlaufenden Ausschreitungen des Heiligencultus zu opponiren. Aber es ist bemerkenswerth, dass es nicht die Vorstellung von wunderthätigen Heiligen ist, gegen welche sie ihre Stimme erheben, sondern die Pilgerung zu ihren Grabern, die Opfer und Weihgeschenke, welche ihnen dargebracht werden, und die Gebete, welche dabei verrichtet werden. Die gegen diesen Cultus gerichtete Bewegung der Wāhhabiten wurzelt in den aus früheren Jahrhunderten bezeugten Kundgebungen der strengen Sunna-anhänger. Der Protest des Makrizî (ob. p. 355) gegen den Cultus an den Heiligengrabern, gegen welchen sich auch heute noch manche ernste Stimme aus dem Lager der Orthodoxen vernehmen

1) The Oriental I nr 5 (1873) p 624

lässt,¹ ist nur ein Widerhall der Anschauung, welche die Sunnagetreuen bereits in früheren Jahrhunderten gegen den Gräbercultus laut werden liessen.² Diese Leute besaßen einen regen Sinn für die Abstossung aller Formen, welche zur Trübung der ursprünglichen Lehre des alten Islam beitragen könnten. So wie sie sich mit der rationalistischen Sublimirung des persönlichen Gottes des Koran nicht aussöhnen konnten,³ ebenso kämpften sie andererseits auch gegen alles praktische Shirk. Selbst die Verehrung, die dem „schwarzen Steine“ in Mekka zu Theil wird, nahmen sie nicht ohne jede Bemerkung hin. Dem 'Omar I. eignen sie in diesem Sinne folgende Anrede an den heiligen Stein zu: „Wohl weiss ich, dass du nur ein Stein bist, der weder nützen noch schaden kann — so werden die Abgötter im Koran gewöhnlich charakterisirt — und hätte ich nicht gesehen, dass der Prophet dich küsste, so würde ich dich nimmermehr küssen.“⁴ In diesem Kreise wurden auch die Ḥadīthausprüche verbreitet, in welchen ein Fluch geschleudert wird gegen alle jene, welche die Gräber als Betorte benutzen.⁵ Zu den verschiedensten Zeiten treten im Islam oppositionelle Kundgebungen gegen den überhandnehmenden Cultus der Gräber und lebloser Heilighümer hervor, eine latente Strömung, welche bekanntlich im vorigen Jahrhundert im Wāḥḥābismus in Arabien und Indien, sowie auch in parallelen Bewegungen in Nordafrika,⁶ zu kräftigem Ausbruch kam. Mit der Zeit hatte die Verehrung des schwarzen Steins Fortschritte gemacht; man begnügte sich nicht mit dem Küssen desselben, man machte vor ihm die Prostration wie vor Gott selbst und stand nicht an, darin eine Sunna zu sehen.⁷ Solche

1) Ein bemerkenswerthes Epigramm eines Dichters vom Anfang des vorigen Jahrhunderts, in welchem der Gräbercultus mit dem Gotzendienst identificirt wird, bei Al-Ġabartī, 'Aġā'ib al-āthār fī-l-tarā'īm wal-achbār, zum J 1214

2) Ibn al-Athīr VIII, p. 107, vgl. eine polemische Schrift gegen die Missbräuche der Ziyārat bei Houtsma, Catalogue Brill 1889 p. 158 nr. 939.

3) vgl. ZDMG XLI, p. 60.

4) Al-Muwaṭṭa' II, p. 211. Muslim II, p. 225—26 Al-Dā'imī p 238. Abū Dāwūd I, p. 187. Al-Nasā'ī I, p 264 In späteren Ausschmückungen dieser Erzählung lässt man 'Omar darüber weinen und legt dem anwesenden 'Alī eine mystische Entgegnung, in welcher er den Beruf des schwarzen Steines auseinandersetzt, in den Mund, bei Al-Ġazālī, Ihjā' I, p 231.

5) siehe die Stellen Th I, p 257 Anm 6, auch B. Ġanā'iz nr. 62 96. Libās nr 19, vgl oben p 224. In anderen Versionen Al-Nasā'ī I, p. 183, Al-Tirmidī I, p 66. Bei Al-Bagawī, Maṣābīḥ al-sunna I, p. 37 wird diese Verwendung der Gräber zu Betorten noch näher charakterisirt, indem hervorgehoben wird, dass man an den Gräbern Lampen anzündet (al-muttachidīna 'aleyhā al-masā'ūd wal-su'ūḡ).

6) Der Senūsī-orden in Nordafrika hatte im Sinne seines Begründers ursprünglich das Bestreben, die Verehrung verstorbener Heiliger abzuschaffen. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika I, p. 193

7) vgl. Al-Sha'rānī, Mīzān II, p. 51.

Umstände erregten nicht nur das Widerstreben von Freigeistern, vom Schlage des Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî,¹ sondern dieselben riefen auch die Bedenken der Puritaner aus der alten Schule wieder hervor. Vereinzelte Berichte bezeugen, dass der Protest gegen jene Uebungen trotz des für Stein- und Gräbercultus bestehenden Iğmâ' in jenen puritanischen Kreisen versucht wurde.

Im Jahre 414 d. H. waren die in Mekka versammelten Pilger Augenzeugen einer höchst aufregenden Scene. Ein Ketzer — so nennt der orthodoxe Historiker diesen Fanatiker — rannte nach Beendigung des öffentlichen Gebetes mit einem Knüttel in der einen und einem Schwerte in der andern Hand gegen den heiligen Stein, und unter dem Vorwande des Küssens sich ihm nähernd, begann er auf den Stein unter folgendem Ausruf loszuschlagen: „Wie lange wollt ihr noch Steine und Menschen anbeten, Muhammed und 'Alî anrufen? Niemand wage es, mich zurückzuhalten, sonst zerstöre ich dies ganze Haus“. Es entstand hierauf grosser Tumult unter der versammelten Menge; der arme Eiferer wurde verhaftet und mitsammt allen jenen, die seine Partei zu ergreifen wagten, dem Tode geweiht,² aus keinem andern Grunde, als weil er die Consequenzen jener Lehre zog, welche an demselben Orte, an welchem er das Opfer der blinden Volkswuth wurde, ein Bürger derselben Stadt vier Jahrhunderte früher unter ähnlichen Gefahren verkündet hatte. Noch im VIII Jahrhundert erwacht die alte hanbalitische Opposition gegen den Gräbercultus in einem der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, Taqî al-dîn ibn Tejmîja, der es für verboten erklärt, in der Bedrangniss den Propheten um Hülfe anzurufen und zu seinem Grabe in Medina zu pilgern.³

Es ist aus diesen Daten ersichtlich, dass der Wahnhabismus seine Vorgänger hatte und dass derselbe nur in corporativer Weise zum Ausdruck brachte, was auch früher die innere Ueberzeugung alt-traditioneller Muhammedaner war. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre es für Cultur- und Religionsgeschichte des Islam von grossem Interesse, die vorwahnhabitischen Aeusserungen der monotheistischen Reaction im Islam gegen die in ihm vom Heidenthume her zurückgebliebenen oder von auswärts eingedrungenen heidnischen Elemente zu sammeln und in ihrer Beziehung zu der Umgebung, aus welcher sie emporgewachsen sind, darzustellen. Neben den soeben

1) Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-'Alâ' p 104, 6—8

2) Chron. Mekka II, p. 250. De Goeje, Mémoires sur les Carmathes, 2. Ausg p 196 findet darin einen Zusammenhang mit der Herabwürdigung des schwarzen Steines seitens der Karmaten; aber der gleichzeitige Protest gegen die Anrufung 'Alî's zeigt, dass dabei nicht karmatische Gesichtspunkte vorwalteten.

3) s. Zâhirîten p 189.

hier erwähnten älteren Kundgebungen wird dann wohl als die jüngste eine Scene verzeichnet werden können, deren Schauplatz sechs Jahrzehnte vor Ausbruch der wahlhäbitischen Bewegung im Jahre 1711 die Mu'ajjad-moschee in Kairo war. Man interpretierte eben an einem Ramaḍānabend den Katechismus des Birgewī, als ein Jüngling — er wird als Rūmī bezeichnet — die Kanzel bestieg und in einer heftigen Rede den um sich greifenden Heiligen- und Gräbercultus geisselte und diese Entartung des muhammedanischen Gottesdienstes als Götzendienst brandmarkte. „Wer — sagte er — hat die verborgene Tafel des Schicksals gesehen? selbst der Prophet nicht! Alle diese Heiligengräber sollen zerstört werden; wer die Särge küsst, ist ein Ungläubiger; die Klöster der Mevlevi, Begtaschi sollen geschleift werden, die Derwische sollen studiren, statt zu tanzen“. Der glaubenseifrige Jüngling, der das gegen ihn erlassene Fetwā in spottischer Weise interpretierte und mehrere Abende hindurch seine aufreizenden Ansprachen wiederholte, verschwand in unerklärlicher Weise aus Kairo (wal-wā'izu farra waḳīla kūtīl — sagt darüber Ḥasan al-Ḥigāzi (oben p. 285) in seinen Knittelversen über diese Begebenheit). Die 'Ulemā' hörten nicht auf, die Gräber ihrer Heiligen zu schmucken und das Volk in dem Glauben an ihren Firlefanz zu bestärken.¹

Die vereinzelt oppositionellen Stimmen, die wir bisher hören konnten, waren Versuche der Alt-traditionellen, gegen ein im Gesamtbewusstsein der muhammedanischen Gläubigen² begründetes Entwicklungsmoment der muhammedanischen Religionsübung als gegen eine Bid'a anzukämpfen. Ihr Protest bezog sich auf ein mit der Heiligenverehrung sich entwickelndes Attribut des Cultus im Islam: auf die Verehrung der Gräber der Frommen und Heiligen. Derselbe hatte sehr wenig Erfolg innerhalb der muhammedanischen Orthodoxie. Es sind seit alter Zeit alle Anstrengungen aufgewendet worden, um der Gräberverehrung ihre Basis in der Sunna zu verleihen³ und es ist nicht gelungen, das Zijārat al-kubūr in der Liste der Bid'a's festzusetzen,⁴ ja es ist für die Macht dieser religiösen Kundgebung bezeichnend,

1) Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches (in 4 Bdn) Pest 1836, IV, p 120. Dasselbe Ereigniss ist ausführlich erzählt bei Al-Gabartī u. d. J 1123 Merveilles biographiques et historiques I, p. 116—120. 'Alī Bāshā Mubālak, Al-ḥitaṭ al-ḡadīda V, p 130.

2) vgl. auch das Sprichwort bei Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübingen 1878) p 41 n. 565.

3) Dahin gehören zunächst die als Gegenargumente gegen die oben p 369 Anm. 5 angeführten Stellen verfertigten Hadithe, man lässt Muhammed jene Warnungen zurückziehen und die Graberpilgerung offen erlauben, ja sogar empfehlen. vgl. eine Sammlung solcher Sprüche in De Sacy's Hariri-commentar² p 121.

4) Es ist z. B. bemerkenswerth, dass Al-'Abdarī, der jede nur irgend aufzustobende Bid'a in strenger Weise bekämpft, den Graberbesuch in warmen Worten

dass selbst der Philosoph Ibn Sînâ¹ im IV Jahrhundert Angesichts der im Islam allgemein verbreiteten Tendenz, dem frommen Besuch der Gräber heilsame Wirkungen zuzuschreiben, sich genöthigt fühlt, für diesen Aberglauben eine psychologische Formulirung zu finden und auf diese Weise die Billigung der Zijârât philosophisch zu begründen.²

Wenn sich nun auch jene erfolglosen Proteste gegen den Gräbercultus hin und wieder in orthodoxen Kreisen hören lassen, so kann andererseits die Erfahrung gemacht werden, dass dieselben den Glauben selbst an das Vorhandensein besonders bevorzugter Manner, „Aulijâ“, an die Macht derselben, jenen, die sie anrufen, in ihren Nöthen zu helfen, an ihre Fähigkeit, Wunder zu üben, völlig unberührt lassen. Dieser Glaube war schon zu lange festgewurzelt im Bewusstsein der Islambekennenden, und die Verehrung der Aulijâ hatte bereits ihre Stütze gefunden in Sure 10: 63 und in dem vielverbreiteten — wenn auch von manchen Kritikern bemängelten³ — Hadîth, in welchem man Gott selbst sprechen lässt: „Wer mir gegen einen Walf feindlich auftritt, gegen den erkläre ich den Krieg“⁴ oder „der hat Allâh gegenüber offenen Krieg erklärt“.⁵ Solche Sprüche sollen den Respect vor diesen Heiligen und ihre Ausnahmestellung in der muhammedanischen Gesellschaft begründen und, wie wir oben p. 342 an einem Beispiele sehen konnten, von der Opposition gegen die Verehrung der Gräber abschrecken. Die Wundergabe jener Auserwählten Gottes anzuzweifeln, hatten daher orthodoxe Sunnagläubige nicht den Muth. Man ging so weit, zu behaupten, dass der Umfang der Wunderthatigkeit der Heiligen von dem der Propheten und Gottesgesandten sich gar nicht unterscheide,⁶ und man begnügte sich, im Interesse der Festhaltung einer in dogmatischer Beziehung unentbehrlichen Distinction, mit der Einführung einer terminologischen Fein-

empfiehlt, da die verstorbenen Frommen „Vermittler (al-wâsîṭa) zwischen Gott und seinen Geschöpfen sind“. Al-madchal I, p 212, II, p. 17. vgl. auch III, p 105 (Zijâra-reisen).

1) Er verfasste ein an Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr gerichtetes Sendschreiben über den Gräberbesuch, Hschr der Bodleyana nr. 980 (6).

2) s Mehren, *Vue théosophiques d'Avicenne* (Extrait du Muséon, Louvan 1886) p. 14 des Separatabdrucks.

3) Es kommen im Isnâd einige verdächtige Gewährsmänner vor, Al-Kastal-lânî IX, p. 320.

4) B. Rikak nr 38 man 'âdâ lî walîyan fakad âdantuhu bil-harbi.

5) Ibn Mâga p. 296 fakad bâraza-llâha bil-muhârabati. Ueber diese Hadîthe verfasste Al-Sujûṭî eine besondere Abhandlung, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 193 nr. 1417.

6) *Disputatio pro religione Mohammedanorum* ed. van den Ham p. 147 oben.

heit, durch welche die Wunder der Heiligen von denen der Propheten theoretisch unterschieden werden sollten, am Wesen der Sache aber nichts verändert wurde

Der Muhammedaner nimmt es sehr genau damit, die Wunderthaten der Aulijā' nicht mit dem Worte āja oder mu'ǧiza zu benennen, welche ausschliesslich für die Bezeichnung der durch gottgesandte Propheten zur Bekräftigung der Wahrheit ihrer Mission verrichteten Wunder vorbehalten sind. Die Heiligenwunder heissen im Unterschiede von den letzteren. Karāmāt, d. h. Gnaden.¹ Dieser Ausdruck ist keineswegs von christlichem Einflusse unabhängig entstanden; man kann in demselben die *προφητικά χαρίσματα* leicht wiedererkennen. „Es ist feststehend, dass die Propheten Zeichen (ājat) verrichten und dass die Aulijā' Karāmāt üben. Was aber in den traditionellen Berichten von Wunderzeichen berichtet wird, welche für die Feinde Gottes, wie Iblis, Fīr'aun und Al-Daǧǧāl, geschehen, das nennen wir weder ājat noch karāmāt; es ist nur die Förderung ihrer Bedürfnisse (kaḏā' ḥāǧatihim), denn Gott besorgt auch die Bedürfnisse seiner Feinde, um sie zu strafen und stufenweise ins Verderben zu stürzen (istidrāǧan lahum),² damit sie dadurch an Widerspenstigkeit und Unglauben zunehmen“.³

Aber ganz unangefochten blieb der Glaube an die Wundergabe der Heiligen im Islam nicht. Die rationalistische Schule, voran die Mu'taziliten⁴ und andere Freidenker,⁵ unterliessen es nicht, ihrer Ablehnung dieses Glaubens Ausdruck zu verleihen. In diesem Falle protestiren also nicht die Sunnaleute gegen die Bid'a, sondern die Vertheidiger der Vernunft ziehen gegen den Aberglauben zu Felde; besonders der Lehrer des Ash'ari,

1) in Nordafrika auch baraka, besonders von erblicher Wunderkraft, welche auserwählten Familien eigen ist, Trumelet, Les saints du Tell I, p. 155

2) Ueber den Begriff des istidrāǧ siehe Mafātīḥ al-gejb V, p. 683, 691 ff., damit wird Sure 6. 44 in Verbindung gebracht. Al-Damīrī (s. v. al-darrāǧ) I, p. 418. Es darf bei dieser Gelegenheit auf die talmudische Ansicht hingewiesen werden, dass den Ruchlosen auf Erden Glück und Gelingen zu Theil wird *kedē letordān ūlehōrīshān lammadrēgā hattachtōnā* „um sie auf die unterste Stufe zu drängen und zu treiben“, Bab Kiddūshīn fol. 40^b, vgl. Jerus Sōtā V, c. 6 Ende *nāthattī lō sekhārō ūp̄hetartīw min 'ōlāmī*

3) Al-fikh al-akbar (Hschr. Gotha nr. 641, Pertsch II, p. 2) fol. 16^b.

4) s. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen p. 171 ff.

5) Der Arzt Abū Bekr al-Rāzī (st. ca. 290—320) soll eine Schrift verfasst haben, in welcher er dem Heilgenglauben entgegentritt. Man hat die Authentie dieser Schrift bezweifelt und der Moglichkeit Raum gegeben, dass dieselbe dem Rāzī von feindlicher Seite unterschoben wurde, um ihn in Misscredit zu bringen. Ibn Abī Uṣejbī'a ed. Aug. Muller I, p. 320, ein Beitrag mehr für die in ZDMG XXXVIII, p. 681 zusammengestellten Daten.

Al-Ġubba'î (st. 303), und sein Sohn Abû Hâšim (st. 321) vertreten unter den Mu'taziliten die Bekämpfung der Karâmât-lehre. Diese Verkürzung der Wundersucht der Massen strebten sie andererseits durch die Erhöhung der Propheten zu unfehlbaren Menschen wett zu machen.¹ Eines Sinnes war übrigens die mu'tazilitische Schule auch hinsichtlich dieser Frage nicht; man konnte Mu'taziliten mit Namen nennen, welche sich zum Zugeständniss der Karâmât al-auliâ' herbeiliessen.² Die rationalistische Richtung vertritt in der Exegese Al-Zamachšarî in seinem Commentar zu Sure 72: 26. 27: „Niemand weilt er in sein Geheimniss ein, als an wem er Gefallen findet als Gesandten“. Damit wäre nach seiner Ansicht der Antheil an den Geheimnissen Gottes auf von Gott gesandte Propheten beschränkt.³

Die Vermittelungstheologie der Ash'ariten, welche sich den Beruf vorsetzte, den orthodoxen Traditions- und Volksglauben mit dem Rationalismus der Mu'taziliten zu versöhnen, und der es seit dem VI. Jahrhundert gelang, sich als die allein gültige Form des orthodoxen Glaubens zu behaupten, hatte sich auch des Glaubens an die Heiligenwunder angenommen. Dieselbe Vermittelungstheologie hat sich ja auch dazu hergegeben, die Existenz der Zauberei und die Wirksamkeit derselben glaubhaft zu machen, freilich mit der Klausel, dass der Zauberer selbst ein Ungläubiger sei, während die Karâmât nur durch Rechtgläubige vollführt werden. Dies sei eben die *differentia specifica* zwischen *sihr* und *karâmât*.⁴ Die Annahme der Karâmât al-auliâ' ist nach der ash'aritischen Lehre ein mit den Grundlehren des Islam wohl vertraglicher Lehrsatz, ja gewissermaassen ein Postulat derselben. In älterer Zeit begegnen wir zwar in diesem Kreise dem schüchternen Versuche, die Zulässigkeit des Wunderglaubens aus der orthodoxen Theologie zu eliminiren. Abû Ishâk al-Isfarâ'înî (st. 418)⁵ und Al-Ĥalimî werden als die alleinigen Anhänger des orthodoxen Dogmas erwähnt, die sich in diesem Punkte der freieren Richtung anschlossen. Solche Versuche hatten aber nicht viel Glück in der öffentlichen Meinung, und so hatte denn, wie in vielen anderen Dingen auch, die vermittelnde Richtung den Beruf, den Aberglauben des Volkes zu codificiren und alle demselben ent-

1) Al-Shahrastâni I, p 59 oben

2) Mafâtih V, p 683 werden Abû-l-Husejn al-Basî und Maḥmûd al-Ĥârezmî genannt.

3) Die orthodoxe Exegese ist bemüht, diese Folgerung zu widerlegen, Al-Bejdâwî z. St. Al-Ĥasṭallâni X, p. 411.

4) Al-Damîrî (s v. al-kelb) II, p 336 ist ein Excurs hierüber zu finden.

5) Derselbe sprach auch im Fikh manchen liberalen Gedanken aus. Ich erwahne aus diesem Kreise nur einen Ausspruch: Der Lehrsatz — so sagt er — dass jeder Muġtahid das Richtige lehre (kull muġt. muṣīb), hat seinen Ursprung in Sophisterei und führt zu Ketzerei (Ibn al-Mulaḥḩin fol. 25*).

gegenstehenden dogmatischen und philosophischen Scrupel zu widerlegen und zu entkräften. Nur darüber sind die Anhänger dieser Richtung untereinander nicht einig, ob der Glaube an die Karāmāt nothwendig oder nur zulässig sei.¹ Der tiefsinnig fromme Mann, welcher den Höhepunkt der ash'artischen Theologie bezeichnet, Al-Ġazālī, stellt sich, wie ihm hierin sein Lehrer Imām al-ḥaramējn al-Ġuwejnī bereits vorangegangen war,² in die vorderste Reihe der Heiligengläubigen,³ und eine ganze Rüstkammer von Kampfesargumenten entwickelte nach ihm Faḥr al-dīn al-Rāzī (st 606) in mehreren ausführlichen Abhandlungen zu Koranversen, in welchen er Stützen des Glaubens an die Wunderkraft der Heiligen findet.⁴ Unter diesen Argumenten giebt es wohl einige, mit denen er es mehr auf populären Beifall, als auf scharfe dogmatische Wirkung abgesehen haben mochte. „Alle Tage — so sagt er — sind wir Zeugen davon, dass ein König seinen nächsten Hofdienern, denen er freien vertrauten Zutritt zu sich gestattet, auch gewisse specielle Befugnisse zuerkennt, die er anderen nicht einräumt; und auch der gesunde Menschenverstand erfordert es, dass mit einer solchen Annäherung ein entsprechender Einfluss verbunden sei, welcher eine nothwendige Folge dieses Verhältnisses ist. Der grösste König aber ist der Herr der Welten. Wenn dieser nun einen Menschen damit auszeichnet, dass er ihn an die Schwelle seines Dienstes und an die Stufen seiner Gnaden zieht, ihm die Geheimnisse seines Wissens kundgiebt und die Scheidewand des Fernseins zwischen ihm und seiner Seele aufhebt, ihn vielmehr auf den Teppich seiner Nähe setzt: ist es da so unwahrscheinlich, dass ein solcher Mensch einen Theil dieser Gnade schon in dieser Welt zur Erscheinung bringe? Ist doch diese Welt im Verhältniss zu einem Atom jener geistigen Glückseligkeiten und himmlischen Erkenntnisse so viel wie absolutes Nichts“. Und da muss ihm dann die Theorie von den verschiedenen Graden der Lauterkeit der menschlichen Seele, welche von dem Maasse der Entäusserung von körperlichen Schwachen abhängig sind, gute Dienste leisten, eine Theorie, die den Religionsphilosophen des Mittelalters so manches Problem des religiösen Lebens erklären helfen muss.⁵

Wir werden den Lesern keine Theilnahme an einer Reproduction der scholastischen Auseinandersetzung des Faḥr al-dīn zumuthen und dürfen demnach vor seinen Argumenten und Gegenbeweisen (an den in den Anmerkungen bezeichneten Stellen) füglich vorbeigehen. Jedoch dies eine dürfen

1) vgl. Al-Ġāzī, Mawāḳif p 243

2) vgl. M. Schiemer in Gratz' Monatsschrift XXXV, p. 314 ff.

3) Iḥjā' I, p 233 ff.

4) Maḳāṭib II, p 541, 659 V, p 13 ff 682 ff (dies ist die Hauptstelle)

5) V, p. 685 ff. nr 5 und 7 der Beweise

wir hervorheben, dass es für das Niveau, auf welches die Philosophie des Islam im VII. Jahrhundert bereits gesunken war, charakteristisch ist, dass sich Fachr al-dīn gegen den consequenteren Al-Zamachsharī neben anderen Fabeln auf folgende „Thatsache“ beruft „Zur Zeit des Sultan Songor b Melik Shāh lebte in Bagdād ein Zauberin (kāhina); diese wurde an den Hof des Sultans nach Chorasān berufen und von dem Herrscher um zukünftige Dinge befragt. Alles was sie prophezeite, ist auch wirklich eingetroffen. Ich selbst — sagt Fachr al-dīn — habe in der Philosophie genau bewanderte Menschen gesehen, welche darüber zu erzählen wussten, was jene Frau über geheime Dinge in ganz detaillirter Weise berichtete. Alles was sie vorhersagte, ist eingetroffen. Abū-l-barakāt hat in seiner Schrift 'Kitāb al-muṭṭabar' die diese Frau betreffenden Nachrichten ausführlich dargestellt; er sagt: Dreissig Jahre lang habe ich darüber geforscht und mich endlich überzeugt, dass die Zauberin wirklich zutreffende Kunde über verborgene Dinge gab“.¹ Dies soll für Fachr al-dīn ein historischer Beweis für das Vorhandensein solcher Fähigkeiten in Nicht-propheten, also in erster Reihe in den Heiligen, sein.

So wurde denn dieser Glaube ein integrierender Bestandtheil des orthodoxen Bekenntnisses und fast jeder Katechismus der muhammedanischen Religion enthält einen kurzen Paragraphen über die Heiligen und ihre Wunder in unmittelbarem Anschlusse an die Lehre von der Prophetie. Wir erwähnen nur die beiden verbreitetsten Katechismen des Islam. Abū-l-barakāt al-Nasafī (st 710 d H) lehrt. „Die Karāmāt der Heiligen ist zulässig, im Gegensatze gegen die Lehre der Muṭazila; sie ist zulässig in Anbetracht der allbekannten Nachrichten und verbreiteten Erzählungen, welche sie bezeugen. . Es ist beides möglich, sowohl dass der Wali das Bewusstsein dieser seiner Stufe besitze, als wie es auch möglich ist, dass ihm seine Wali-würde nicht bewusst sei“² Nicht so der Prophet (denn dieser ist sich seiner Würde stets bewusst)³. Der populärste muhammedanische Volkslehrer, Birgawī (st. 981 d H), lehrt in seinem kurzen Katechismus: „Du musst bekennen, dass die Karāmāt der Auliyā' Wahrheit sind, dass jedoch ihre Stufe an die der Propheten nicht heranreicht“⁴. Ja sogar der auch hinsichtlich der Heiligengräber nicht eben leichtgläubige⁵ Geschichts-

1) Mafātīḥ VIII, p 331

2) Dies ist eine Streitfrage bei älteren Dogmatikern. Abū Bekr ibn Fūrak (st. 406) lehrte, dass der Wali von dieser Würde kein Bewusstsein haben dürfe; andere lehren das Gegentheil (Mafātīḥ V, p 692).

3) Pillar of the creed of the Sunnites ed W. Cureton p 18 des arabischen Textes.

4) Risālet Birgawī § 22.

5) Man kann dies aus seiner Nachricht über die Gräber des 'Okba b. Nāṣif, des Eroberers von Nordafrika, und seiner Genossen ersehen. Ueber diese von den Muham-

philosoph der Araber redet dem Glauben an die Wunder der Heiligen das Wort. Ibn Chaldûn spricht sich an einigen Stellen seiner Muḳaddima zu Gunsten dieses Glaubens aus; er nennt die Erzählungen von den angeblichen Wunderthaten der Adepten des Sûfismus, ihre Prophezeiungen und Enthüllungen, ihr Schalten und Walten über die Natur „eine richtige, unleugbare Sache“ und hält die Einwurfe des Isfarâ'îni gegen diesen Glauben für widerlegt; er erklärt, dass die Wunder der Heiligen nicht durch ihr Bestreben, solche zu üben, verrichtet werden, sondern dass diese Kraft auf einer göttlichen Gabe beruht, von welcher die Heiligen gegen ihren eigenen Willen Gebrauch machen müssen; er weist die Zurückführung dieser Wunderthaten auf gewöhnliche Zauberkünste entschieden zurück.¹

So konnten sich denn die Vertreter und Vertheidiger des Glaubens an die Karâmât al-auliâ' zu Gunsten desselben auf die beiden kräftigsten Argumente berufen: auf das Iğmâ' al-umma und auf das Tawâtur, d. h. auf die Thatsache, dass solche Wunder durch alle Generationen hindurch bezeugt sind. Neben diesen positiven Beweisen pflegen sie skeptischen Gegnern durch allerlei Einschüchterung bange zu machen (vgl. oben p. 372). In zahlreichen Schriften über Heiligenbiographien wird ein einleitendes Kapitel der Streitfrage zwischen Mu'taziliten und Ash'ariten gewidmet. Al-Jâfi'î sagt — so lesen wir in der Einleitung zu den Sûfibiographien des Bîkâ'î —: Ich kann nicht genug staunen über diejenigen, welche die Wunder der Propheten und die Karâmât der Heiligen leugnen, während doch dieselben durch Koranverse, durch authentische Traditionssätze, durch allbekannte Aussprüche und nützliche Erzählungen, durch unzählige Beispiele bezeugt sind. . . Ibn al-Subkî sagt: Wir kennen keinen einzigen Theologen, der sich den Sûfi's gegenüber missbilligend verhielt, ohne dass ihn Allâh zu Grunde gerichtet und ohne dass ihn schwere Strafe getroffen hätte . . . Muḥammed al-Sherif (aus der mâlikitischen Schule) sagte: Die Karâmât der Heiligen sind Wahrheit, sowohl diejenigen, von welchen man erzählt, dass sie dieselben bei Lebzeiten, als auch diejenigen, welche sie nach ihrem Tode bewirkten. Unter den Anhängern der vier orthodoxen Schu-

medanern Nordafrikas besonders verehrte Stätten spricht er sich in folgender Weise aus: „Die Gräber dieser Glaubenszeugen, 'Okba und seiner Genossen, sind an dieser Stelle des Zâb-landes Ueber das Grab 'Okba's hat man Hügel (asṣuma) gemacht, später hat man es vermauert und darüber eine Moschee erbaut, die seinen Namen trägt. Dieselbe zählt zu den Pilgerorten, von denen man Segnungen zu erlangen wähnt (mazânn al-baraka). Furwahr, sie ist ein würdigerer Pilgerort als die Gräber in den Ebenen, wegen der grossen Anzahl von Märtyrern, die zu den Genossen und Nachfolgern des Propheten gehorten“. Histoire des Berbères I, p. 186.

1) Not. et Extr. Bd. XVIII, p. 78 134 144.

len wurde keine Stimme gegen diesen Glauben laut, welche Berücksichtigung verdiente Al-Suhrawardi sagt sogar, dass der Glaube an die Wunder der Heiligen nach ihrem Tode mit zwingenderer Nothwendigkeit aus den Grundsätzen der Religion gefolgert werden müsse, als der Glaube an die Wunder der lebenden Heiligen, denn erst nach ihrem Tode ist ihre Seele ganz rein von allen Trübungen und Versuchungen¹ 'Abd al-Ra'ûf al-Munâwî beginnt sein biographisches Werk mit einer ausführlichen Widerlegung von sieben Argumenten, welche die Gegner der Karâmât ins Treffen zu führen pflegen Dass „man auch Al-Isfarâ'îni unter den Gegnern der Heiligenwunder aufzählt, während er doch zu den Säulen des orthodoxen Islam gehört“ erklärt er damit, „dass dem Isf. in lügnerischer Weise Ansichten unterschoben worden seien, die er selbst niemals ausgesprochen hat“.²

1) Al-Bikâ'î I, fol. 3—5 vgl. dagegen oben p. 288.

2) Al-Munâwî BI 2—3, vgl. oben p. 373 Anm. 5

Excuse und Anmerkungen.

I.

Die Umejjaden als Religionskämpfer.

(Zu p. 46, 13.)

Die in Form des Ḥadīth gefasste Verherrlichung des Chālid al-Kasrī als Stütze des Dīn wird besser gewürdigt werden können, wenn man im Zusammenhang damit in Betracht zieht, dass ergebene Dichter die von den Pietisten als Feinde des Islam verpönten Umejjaden und deren Helfer in ebendemselben Sinne, wie dies im erwähnten Ḥadīth in religiöser Form geschieht, als Vertreter und Schützer der Sache des Islam verherrlichen. Die Feinde der Dynastie sollten eben dadurch als Feinde des Islam gebrandmarkt werden (vgl. p. 90, 10 ff.)

So rühmt der Dichter 'Udejl von Al-Ḥaǧǧāǧ:

„dass er die Kuppel des Islam auferbaut habe, gleichsam ein Prophet, der die Menschen nach ihrem Irrthum auf den rechten Weg leitet“.¹

Diesen Ḥaǧǧāǧ, der den Frommen als das Urbild der Tyrannei und Ungerechtigkeit gilt, lässt derselbe Dichter als einen Menschen erscheinen, „der sein Schwert für die Wahrheit (lil-ḥaqq) entblösst hat“.² Noch bezeichnender ist für diese Richtung der Dichter die Charakteristik, die Al-Farazdaq vom Chalifen Jezīd II. entwirft:³

„Hatte nicht Jesus den Propheten vorherverkündet und seine Person ausdrücklich beschrieben, so musste man dich für den Propheten halten, der zum Lichte ruft, „wenn du nun auch nicht der Prophet selbst bist, so bist du doch sein Genosse neben den beiden Märtyrern“ (‘Omar und ‘Othmān) und dem Siddīk (Abū Bekr)“.

Im Zusammenhange mit dem p. 108 Erörterten mag auch darauf hingewiesen werden, dass Ǧarīr den Chalifen ‘Abdalmalik damit rühmt, dass durch ihn (wohl durch seine Intervention) Regen erlangt werden kann.⁴

1) Ag. XX, p. 13, 7

2) ibid. p. 18, 7

3) Chizānat al-adab II, p. 410.

4) oben p. 120

5) Ag. X, p. 4, 5 v u. chālifatu-llāhi (vgl. p. 61 Anm. 3) justaskā bihi-l-maṭaru

II

Hadith und Neues Testament.

(Zu p 158.)

1.

Die Thatsache, dass sich der Islam zum Christenthum lernend verhielt und Entlehnungen aus demselben nicht verschmähte, wird selbst von muhammedanischen Theologen zugestanden;¹ und die Hadith-literatur bietet in ihren alten Bestandtheilen eine grosse Fülle von Beispielen dafür, wie gerne die Begründer des Islam aus dem Christenthume schöpften. Wir meinen damit nicht jene verschwommenen Entlehnungen, welche in der ältesten Periode des Islam durch mündliche Vermittelung von Mönchen und halbgelehrten Convertiten zum Ausbau der Form und des Inhaltes des Islam beitrugen und sich in einzelnen Kunstaussdrücken, biblischen Legenden u. a. m. bekunden; sondern jene mit festerer Gestaltung auftretenden Entlehnungen, aus welchen einige, wenn auch nicht umfassende Kenntniss des Inhaltes der christlichen Schriften durchblickt

Gleich die Biographie des Propheten, wie sie sich aus vereinzelt, von den Theologen überlieferten Zügen zusammensetzte, ist reich an Entlehnungen aus dem Christenthume. Unbewusst herrschte die Tendenz vor, ein Bild von Muhammed zu entwerfen, das dem christlichen Bilde von Jesus nicht nachzustehen habe (oben p. 284). Und auf dies Bestreben sind, wie schon öfters ausgeführt wurde, jene den Intentionen Muhammeds selbst geradezu zuwiderlaufenden Züge im Lebensbild des Propheten zurückzuführen, in welchen ihn seine Verehrer Wunder vollführen lassen, wie mit Bezug auf den Stifter des Christenthums überliefert werden. Das im Johannesevangelium 2· 1—11 erzählte Wunder hat als Muster gedient für eine Reihe von muhammedanischen Legenden, welche schon sehr früh in die Lebensbeschreibung Muhammeds als wunderhafte Züge eingefügt wurden: der Prophet ver-

1) Ibn Hagar I, p 372 wird nach alten Autoritäten der Antheil zugestanden, den die Mittheilungen des christlichen Proselyten Tamim al-Dârî an der Herausbildung der Eschatologie Muhammeds haben. •

mag Wasser, welches, sei es zur Befriedigung des Durstes oder — und dies ist ein specifisch muhammedanischer Zug — zur religiösen Waschung auf natürlichem Wege für eine grosse Anzahl von Gläubigen nicht gelangt hatte, auf übernatürliche Weise zu vermehren.¹ Dasselbe Wunder übt er auch mit Bezug auf Vermehrung unzureichender Speisen. Für die letzte Art von Wunderthätigkeit bietet die Biographie Muhammeds viele Beispiele,² für welche aber das Speisungswunder als Typus gelten kann, welches die Ueberlieferung gelegentlich der „Grabenschlacht“ als „Segnung der Speise des Ġābir“ erzählt. Ein wenig Gerste und ein Zicklein, das die Frau des Ġābir vorrätig hat, reicht nicht nur für alle heissshungrigen Muḥagīrīn und Anṣār, die den Propheten begleiteten, sondern es kann davon auch noch den nicht anwesenden Genossen reichlich zugetheilt werden.³ Der magribinische Kādī 'Ijād (V. Jahrhundert) hat solche Erzählungen fleissig gesammelt und zusammengestellt und, als ob zu seiner Zeit manche Kundgebung des Zweifels an ihrer Glaubwürdigkeit vorauszusetzen gewesen wäre, seine Darstellung mit der Bemerkung geschlossen: „dass dieselben von einigen zehn 'Genossen' überliefert wurden, von denen sie doppelt so viel 'Nachfolger' (ṭābi'ūn) übernommen und nach ihnen unzählige Männer fortgepflanzt haben: sie werden in bekannten Erzählungen mitgetheilt und sind in Versammlungen vorgefallen, an denen viele Zeugen anwesend waren. Die Mittheilung dieser Vorfälle muss demnach auf Wahrheit beruhen, denn die Anwesenden hätten doch nicht geschwiegen bei der Erzählung von Dingen, die zurückgewiesen werden müssten“⁴

Noch begieriger aber eiferte die muhammedanische Prophetenbiographie der christlichen in der Ausbildung jenes wunderbaren Zuges nach, dass der Prophet Kranke geheilt habe, und zwar durch das Ausströmen heilender Potenzen, welche seinem Körper selbst, oder Dingen, die ihm angehörten, innewohnten; denn in Abwesenheit des Propheten hat man Dingen, die ihm zugehörten, dieselbe heilende Kraft beigemessen, die man seiner unmittelbaren Gegenwart und seinem thätigen Eingreifen zuschrieb. Ich verweise der Kurze halber in der Anmerkung⁵ auf jene Stellen der einschlägigen

1) B. Magāzī nr. 37. Wuḍū' nr. 46 (47)

2) Nicht weniger als 11 Speisungs- und 3 Wasserwunder bei Al-Wākidī. Aug. Muller, Zeitschrift für Volkspsychologie XIV, p. 446

3) Ibn Hishām p. 672 B. Magāzī nr. 31

4) Shifā (lithograph. Ausgabe von Konstantinopel) I, p. 243 — 252

5) B. Faḍā'il al-ashāb nr. 10 Magāzī nr. 40 Libās nr. 66. Salāt nr. 17. Manāḳib nr. 23. Marḍā nr. 5. Wuḍū' nr. 40 (41). Da'awāt nr. 33 (vgl. Ibn Hagar I, p. 314. Ag. XV, p. 137 Al-Azrakī p. 438, 15.) Dahin gehört auch das Wunder der Todtenerweckung, die Traditionen darüber s. Shifā I, p. 268 ff

Literatur, aus welchen Leser, die sich für diese Details näher interessieren, die Daten für eine vergleichende Betrachtung der Wunderlegenden schöpfen können.

Viel bemerkenswerther ist jedoch der Einfluss, den die in den Evangelien vorfindlichen lehrenden Aussprüche auf die Herausbildung muhammedanischer Lehren im Ḥadīth ausgeübt haben. Nach dem oben p. 158 angedeuteten Vorgange werden solche Entlehnungen als Sprüche des Propheten eingeführt. Es ist sowohl für den Theologen als auch für den Literaturhistoriker der Mühe werth, von einigen Zeichen dieses Einflusses Notiz zu nehmen, obwohl sie in vielen Fällen nur eine äusserliche Entlehnung einiger verbreiteter Aussprüche zeigen.

Unter jenen, die Gott „mit seinem Schatten bedeckt an dem Tag, da es keinen andern Schatten giebt, als den seinigen“, wird genannt: „der Mann, der eine Wohlthat übt und sie geheim hält, so dass seine Linke nicht weiss, was seine Rechte gethan“.¹ Wir begegnen auch dem Ausspruche „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Matth 22: 21) in der muhammedanischen Tradition, allerdings mit anderem als dem evangelischen Nachsatze.² Muhammed prophezeit in einem zu der oben p. 93 ff. besprochenen Gruppe gehörigen Ausspruche seinen Jüngern, dass nach seinem Tode Zeiten kommen, in denen sie verachtliche Dinge sehen werden. Man fragte nun den Propheten, wie man sich den Machthabern gegenüber zu verhalten habe. „Gebet ihnen“ (d. h. den Machthabern) was ihnen gebührt³ und bittet Gott um dasjenige, was euch gebührt“. Die evangelischen Sprüche von der Seligkeit der Armen und ihrem Vorzuge vor den Reichen, von der Ausschliessung der letzteren aus dem Himmelreiche, eine Anschauung, die der heidnischen arabischen Weltanschauung geradezu entgegengesetzt war, findet unzählige Wiederklänge in den Reden Muhammeds und der ältesten muhammedanischen Kirchenväter. Nur einige Beispiele seien hier hervorgehoben: Ich stand — so sagte der Prophet — vor dem Thore des Paradieses und beobachtete, dass die Mehrzahl jener, die in dasselbe Einlass fanden, die Armen waren, während die Leute des Wohlstandes abgewiesen wurden.⁴ In einer andern Tradition

1) Al-Muwatta' IV, p 171 B. Zakât n. 15, vgl. 18 Muhâtabûn nr. 5. Muslim IV, p. 188, vgl. auch Ihjâ' II, p. 147 wa ragûl tasaddaka bi-sadaka fa'ach-fâhâ ḥattâ lâ ta'lama shumâluhu mâ tunfiku (var sana'at) jamînuhu.

2) B. Fitan nr. 2. Addû lejhum (d. h. ilâ-l-'umarâ') hakkahum fas'alû 'llâha ḥakkakum.

3) Die Commentare bemerken, dass sich dies auf die Steuerleistungen beziehe.

4) B. Rikâk nr. 51 Man vgl. die Nachricht Ag II, p 191, 11, wonach 'Abdallâh b. Gâ'far b. Abî Tâlib dem Lehrmeister seiner Kinder die Weisung gab, sie mit jener Kasîde des 'Urwa b. al-ward nicht bekannt zu machen, in welcher der heidnische Dichter sagt. „Lass mich nach Reichthum jagen, denn ich sehe, dass der elendeste

wird diese Anschauung in folgender Weise ausgedrückt: „Die Reichen werden fünfhundert Jahre später als die Armen ins Paradies eingelassen“¹ „Einst — so wird an einer andern Stelle erzählt — ging jemand an dem Propheten vorüber. Ein Genosse bemerkte über Erkundigung des Propheten, dass der Vorübergehende zu den edelsten der Menschen gehöre, mit dem sich jeder gerne verschwägern dürfe und dessen Protection von jedem berücksichtigt werden müsse; so hervorragend sei dieses Mannes Stellung. Der Prophet nahm diese Bemerkung stillschweigend auf. Indessen ging ein anderer Mann an ihnen vorüber, über dessen Charakter man dem Propheten die folgende Auskunft gab: 'Dieser gehört zu den Armen unter den Muslimin; halt er um die Hand eines Mädchens an, mag sie ihm der Vater verweigern, protegirt er jemanden, darf man sich darüber hinwegsetzen, und sagt er etwas, braucht man darauf nicht zu achten'. 'Fürwahr — entgegnete der Prophet — gerade dieser ist mehr werth, als die ganze Erde voll von Leuten jener Gattung!'² „Gar mancher ist bekleidet in dieser Welt und nackt in der andern Welt“³ 'Abdallāh b. Mas'ūd sagt: Als wurde ich den Propheten Gottes sehen, wie er einem der ältesten Propheten nachahmte, den sein Volk schlug und peinigete; er aber strich das Blut von seinem Antlitz und sagte: O Gott, verzeihe meinem Volke, denn sie wissen nicht (was sie thun).⁴ Hanzālī al-'Abshāmī: „Nicht sitzt eine Gesellschaft bei-

unter den Menschen der Aime ist“ Für die Frage, inwiefern die muhammedanische Auffassung dem Reichthume oder der Armuth den Vorrang einräumt, findet man das Material bei Al-Kastallānī zu B Rikāk nr 16 (IX, p. 287). Auch Schongenstein beschafften sich viel mit dieser Frage, Al-Muwasshā ed. Brunnow p 111.

1) Bei Faḥr al-dīn al-Rāzī, Mafātīḥ II, p 538. Die Redensart, dass „eher ein Kameel durch ein Nadelohr durchgeht, als dass die Leugner der Offenbarung ins Paradies gelangen“ findet sich schon Koran 7 38 und dieselbe Redensart wiederholt sich auch öfters in den Traditionen in anderer Verbindung. „Unter unseren Genossen giebt es zwölf Heuchler, unter ihnen acht, die nicht eher ins Paradies Einlass finden, als ein Kameel durch's Nadelohr (samm al-ḥyāt) zieht“ u. s. w. Muslim V, p 345. „Durch ein Nadelohr durchgehen“ bedeutet im Arabischen auch geschickt, scharfsinnig sein. Al-Chirrit = der geschickte Führer“ (B. Agāra nr. 3. Manāḥib al-ansā nr. 45 al-māḥr bil-ḥidāja), „abgeleitet von chart al-ibīa (Nadelohr), d. h. er ist so geschickt, dass er durch ein Nadelohr durchschlupfen kann“ Ibn Durejd p 68. Al-Chirrit ist Spottname des Ḥālid b. 'Abdallāh Ag I, p. 67, 20 XIX, p 55, 8 v u. Vgl. auch die Redensart „er forderte von den Leuten, dass sie ein Kameel in ein Nadelohr einführen“ (kallafa al-nās idḥāl al-ḡamal fi samm al-ḥyāt), d. h. er verlangte Unmögliches von ihnen. Ibn Ḥaḡar, Al-durar al-kāmīna, Hschr der kais Hofbibl. Wien, Mixt nr. 245, III, fol 40.

2) B. Rikāk nr. 10

3) B. Fitan nr 6. Al-Tirmidī II, p 31

4) B. Anbiyā' nr. 54 Istitāba nr 5. Die Commentatoren sind so wenig orientirt, dass sie Nūḥ als den Propheten bezeichnen, den Muhammed hier nachahmt

sammen und erwähnt den Namen Gottes, ohne dass ein Rufer vom Himmel auf sie herabriefe. Stehet auf, denn ich habe euch vergeben und eure Missethaten in Wohlthaten verwandelt“.¹ Man erkennt nicht den Einfluss von Matth. 9: 2—7 auf diesen Ausspruch. Desgleichen findet man auch die Seligsprechung der „geistlich Armen“ (Matth 5: 3) in dem muhammedanischen Satze wieder: „Den grössten Theil der Bewohner des Paradieses bilden die Einfältigen (al-bulḥū)“,² und dahin gehört auch im Zusammenhange mit Matth 10: 16 die Nachricht, dass die Genossen des Propheten gesagt haben sollen: „Seid einfaltig wie die Tauben“ (kinnī bulḥan kal-ḥamāmī) Es wird hinzugefügt, dass zur Zeit der Genossen der Segenswunsch gang und gäbe war: „Gott möge deinen Scharfsinn vermindern“ (aḵalla-llāhu fiṣṭataka).³ Wie fremd aber diese Weltanschauung den Kreisen war, denen sie verkündet wurde, fühlt der Philosoph Al-Ġāhūz heraus, indem er der Mittheilung dieser Aussprüche die Bemerkung nachsetzt: Dies ist jedoch im Widerspruche damit, was von ‘Omar b. al-Chatṭāb berichtet wird; sagte man ihm nämlich von jemandem, dass er nicht wisse, was das Böse sei, so pflegte er zu bemerken: Darum gebührt ihm auch am ehesten, in dasselbe zu gerathen.⁴

Als eines der merkwürdigsten Beispiele von Entlehnungen aus dem Evangelium und die Anknüpfung des entlehnten Gutes an Muhammed kann der Gebrauch angeführt werden, der im Hadith vom „Vaterunser“ gemacht wird. Dass man in altmuhammedanischen Kreisen vom Ursprung dieses Gebetes eine ganz verschwommene Vorstellung hatte, beweist der Umstand, dass man einen Theil desselben als von Moses herrührend anführt.⁵ Dafür lässt man aber anderwärts von Abū-l-Dardā’ mittheilen, dass der Prophet gesagt habe: „Wenn jemand leidet, oder es leidet sein Bruder, so möge er sprechen: „Unser Herr Gott (der) du im Himmelo(bist), geheiligt werde dein Name, deine Herrschaft⁶ (ist) im Himmel und auf Erden, so wie deine Barmherzigkeit im Himmel ist, so ube deine Barmherzigkeit auch auf Erden; vergieb uns unsere Schuld und unsere Sünden (ḥaḇanā wa-ḥaṭājanā), du bist der Gott der Guten (rabb al-tayyibīn); sende herab Barmherzigkeit von deiner Barmherzigkeit und Heilung von deiner Heilung

1) Ibn Ḥaġar I, p. 744.

2) Al-Jaʿkūbī II, p 115, 2, vgl Kitāb al-addād p 214

3) Von diesem Gesichtspunkte aus kann al-ablaḥu (der Einfaltige) auch als ehrende Bezeichnung gelten; Muḥammad b. Ġaʿfar, ein Urenkel des ‘Alī, wird damit gerühmt, Ag. VI, p 72, 10

4) Kitāb al-ḥajwān fol 403^b

5) ZDMG. XXXII, p. 352.

6) Hier ist wohl ausgefallen: „möge kommen, dein Wille geschehe“.

auf diesen Schmerz, damit er wieder heilen möge“.¹ Bemerkenswerth ist in diesem verstümmelten Fragmente der Ausdruck *tajjibin*, welcher wohl dem christlichen *tübhânâ* entsprechen soll, so dass in diesem dem Hadîth einverleibten Heilspruch die Fürsprache der Heiligen angerufen wird.

Jedoch nicht nur lehrende Aussprüche, oder wie das letztere Beispiel zeigt, religiöse Formeln sind aus den Evangelien in den Islam eingedrungen, auch Redensarten sind vielfach entlehnt worden. Es ist bemerkenswerth, dass die Erkenntniss des Ursprunges solcher entlehnter Redensarten den Muhammedanern völlig abhanden gekommen ist. Ein Beispiel hierfür ist der Ausdruck für den Begriff „Märtyrer“: *Shahîd*, allerdings ein urarabisches Wort, dessen Anwendung auf den Blutzegen, gefördert durch die Laut- und Bedeutungsverwandtschaft, aus christlichen Kreisen (syr *sâhdâ*, wie das *μαρτυρ* des N. T. stets übersetzt ist) herübergenommen ist. Diese Wendung der Bedeutung ist sicherlich nachkoranisch, denn im Koran bezeichnet „*shuhadâ*“ selbst an solchen Stellen, wo dies Wort allem Anscheine nach einen bestimmten Kreis der frommen Bekenner bezeichnen soll (4: 71, 39: 69, 57: 18), nicht gerade Märtyrer, sondern Bekenner, solche, die Zeugniss ablegen für Gott und den Propheten.² Das Glaubensbekenntniss wird im Islam Zeugniss (*shahâda*) genannt und seine Formel beginnt mit dem Worte: „*ashhadu*“ „ich bezeuge“, d. h. ich bekenne, dass u. s. w. (vgl. 3: 16, 80, 6: 19, 7: 71, 63: 1). Wird ja von der ganzen Gemeinde Muhammeds gefordert, dass ihre Glieder „Zeugen Gottes den Menschen gegenüber“ seien, so wie der Prophet ihnen gegenüber der Zeuge Gottes ist (2: 137, 4: 134, 22: 78³). Keine Spur ist hier noch von der Bedeutung des Märtyrers, welche muhammedanische Exegeten freilich auch an mancher dieser Stellen finden wollen.⁴ Muhammed umschreibt den Begriff des Märtyrers mit dem Relativsatz: „diejenigen, welche auf dem Wege Allâh's getödtet werden“ (3: 163). Der christliche Einfluss, durch welchen das Wort *shahîd* von dem „Zeugen, Bekenner“ auf den „Märtyrer“ ausgedehnt wird, kommt erst in späterer Zeit zur Geltung, und da wird die Bedeutung „Märtyrer“ bald allgemein gebräuchlich. Merkwürdigerweise erhält aber die inhaltliche Definition des Begriffes des *Shahîd* eine Erweiterung, wie man sie mit der kriegerischen Tendenz der Islam kaum verein-

1) Abû Dâwûd I, p 101

2) vgl. Sprenger, Mohammad II, p. 194, in diesem Sinne auch *shâhidûna* Sure 3. 46, 5. 86.

3) vgl. B. Gânâ'iz nr 86: *antum shuhadâ Allâh fî-l-arḍ* „Ihr (Rechtgläubige) seid die Zeugen Gottes auf Erden“.

4) z B 3-134, wo einige Erklärer unter *shuhadâ* die in der Schlacht bei Badr Gefallenen verstehen wollen

barlich halten würde. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben,¹ dass nicht nur für den Glauben Getödtete als Märtyrer zu betrachten seien; noch sieben andere Todesanlässe werden aufgezählt, die den Menschen des Ehrentitels eines Shahîd würdig machen, zumeist katastrophische oder pathologische Anlässe, die mit selbstbewusster Aufopferung für eine grosse Sache nichts zu thun haben. In spätern Zeiten hat man zu diesen sieben Anlässen noch andere hinzugefügt. Wer bei der Vertheidigung seiner Habe stirbt,² wer in der Fremde fern von seiner Heimath, oder von einem hohen Berge herabstürzend den Tod findet, oder wer von einem wilden Thiere zerrissen wird u. s. v. soll zur Kategorie der Shuhadâ' gezählt werden; auch die Seekrankheit wird in dieser Reihe als eine Form des Martyriums angeführt.³ Im III. Jahrhundert überliefert Dâwûd b 'Alî aus 'Isfahân⁴ den Ausspruch des Propheten, dass auch jemand, der aus Liebesgram stirbt, als Märtyrer zu betrachten sei.⁵ Es scheint, dass diese Ausdehnung des Begriffes des Martyriums sich ursprünglich im Widerspruch gegen das Ueberhandnehmen der fanatischen Sucht, für den Glauben in den Tod zu rennen, sich herausgebildet hat, also die Ablehnung des Talab al-shahâda, „des Aufsuchens des Martyriums“, darstellt.⁶ Die muhammedanischen Glaubenslehrer begünstigen diese Art von Selbstaufopferung nicht, ja sie lehren sogar, dass unter Umständen das scheinbare Ablegen eines ungläubigen Bekenntnisses der Selbstaufopferung vorzuziehen sei.⁷ Die Ausdehnung des Begriffes des Shahîd steht im Dienste desselben Gedankens.⁸ Es sollte gezeigt werden, dass das schwärmerische Aufsuchen der Gelegenheit, für seinen Glauben den Martertod zu erleiden, im Sinne einer ernsten Anschauung von den

1) B. Ghîhâd n. 29 vgl. Abû Dâwûd II, p. 37.

2) Al-Nasâ'î II, p. 116 Abû Dâwûd II, p. 184 Al-Mas'ûdî IV, p. 170, 3 Ibn Kutejba ed. Wustefeld p. 164, 12 S. die Zusammenstellung bei Al-Zu'kânî II, p. 22.

3) Al-mâ'id fî-l-bahr alladî jusîbuhu-l-kef' lahu aqr shahîd, Abû Dâwûd I, p. 247. Im Kitâb al-sijar fol. 11^b wird dies Hadîth auf solche Seefahrer bezogen, welche zum Zwecke des Ghîhâd zu Schiffe gehen vgl. ZDMG XLIV, p. 165 Anm. 3.

4) Al-Kastallânî V, p. 67 citirt den Ausspruch vom Sohne des Dâwûd.

5) Siehe Zâhirîten p. 29 Anm. 6 vgl. Al-muwasshâ p. 74. Bei Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 29 wird dieser Gedanke poetisch verwendet, derselbe erscheint in der spätern erotischen Poesie der Araber und Perser uberaus häufig, vgl. Scheikh Mohammed 'Alî Hazîn übers. von F. C. Belfour (London 1830) p. 89.

6) Ibn Adharî ed. Dozy II, p. 187.

7) Ausführlich dargelegt bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîh zu Sure 11. 168, V, p. 523 ff.

8) Die Pedanterie der Ritualisten hat natürlich die Frage nicht unentschieden gelassen, ob diese Erweiterung des Shahîd-begriffes auch auf das rituelle Privilegium der Märtyrerleichen Anwendung finde. Vgl. Dictionary of technical terms I, p. 740.

Aufgaben des Muhammedaners kein Verdienst sei¹ und dass man den Titel eines Shahid auch auf anderen Wegen erlangen könne. Anlass zur Ausprägung dieser Reaction gegen das Märtyrertum boten die Chärigten und sonstigen Empörer, die, begeistert durch die Aussicht auf die Märtyrerkrone, sich gegen eine von ihnen als gottlos betrachtete Regierung auflehnd, kühn ins Verderben rannten unter der Devise des koranischen Wortes (9: 112), dass „Gott von den Gläubigen ihr Leben und ihre Güter erkaufte um den Preis des Paradieses, indem sie auf dem Wege Gottes kämpften; da tودten sie und werden getödtet.“² In diesen aufrührerischen Kreisen lehrte man (s. p 89), dass man im Kriege gegen die ungerechte Regierung die Märtyrerkrone erwerben könne. Um solcher Richtung des Fanatismus entgegenzutreten, wollen die Theologen der gemässigten Partei zeigen, dass ein aus Widersetzlichkeit gegen die Regierung geführtes Ġihād auf Gottes Lohn keinen Anspruch habe,³ dass vielmehr die ruhigen innerlichen Kundgebungen des religiösen Sinnes und die Bethätigung sittlicher Grundsätze im Leben vor dem Ġihād fi sabīl Allāh, der urwüchsigsten Art, das Martyrium für den Glauben aufzusuchen, bevorzugt werden. Wer den Koran um Gottes Willen (fi sabīl allāh) liest, der wird von Gott den Märtyrern gleichgestellt.⁴ Das Dīkr Allāh, die andächtige Anrufung Gottes, wird mit nicht geringer Emphase hoher gestellt als der Religionskrieg;⁵ man lässt die Pflicht des Religionskrieges durch die Pflichten gegen die Eltern aufheben.⁶ Der ehrliche Steuereinnahmer ist wie derjenige, der um Gottes Willen in den Religionskrieg zieht.⁷ Dass man das Amt des Steuereinnahmers als eine Art Martyrium betrachtete, hängt mit der Thatsache zusammen, dass diese Beamten unter den Arabern wirklicher Lebensgefahr ausgesetzt waren.⁸ Die ‘Ulamā’ haben in ihrem Interesse einen prophetischen Ausspruch erdichtet, in welchem ihr eigener Werth höher gestellt wird als derjenige der

1) eine Reaction gegen das Märtyrertum, wie sie sich in der Mitte des IX Jahrhunderts auch unter den Christen in Spanien kundgab. Dozy, Geschichte der Mauren I, p. 330.

2) vgl. Brunnow, Die Chārīdschiten unter den ersten Omayyaden p. 29

3) Al-Muwattā’ II, p 325 oben, Al-Dārimī p. 318, Abū Dāwūd I, p 250

4) Musnād Ahmed bei Al-Suyūfī, Itkān II, p 178.

5) Abū Jūsuf, Kitāb al-charāğ p 4. Al-Tirmidī II, p 243, vgl p 259

6) B. Adab nr 3 Abū Dāwūd I, p 250 f. Al-Tirmidī I, p 313, vgl. Ag. XII, p. 40 f. XV, p 60 XVIII, p 157 f XXI, p. 69.

7) Al-Dārimī p. 209 Al-Tirmidī I, p 126

8) vgl. Th. I, p. 19 Anm 2 Anf., p 63 Anm. 2. Bemerkenswerth ist für den Widerstand der Beduinen gegen die Entrichtung der Sadaka das Gedicht des Kawwāl al-Ṭā’ī (Ausgang der Umejjadenzeit) Ham. p 315.

Shuhadā',¹ und der Tinte, die aus den Federn der Gelehrten fließt, mehr Wert zuerkannt wird, als dem im Glaubenskrieg vergossenen Blute der Märtyrer.² Darauf haben die Vertreter der religiösen Wissenschaft sich gern berufen.³ Wer nach Medina reist, um zu lernen oder zu unterrichten, wird dem Religionskrieger gleichgeachtet.⁴ Ein anderer Ausspruch will den Beruf des Mu'addin mit dem des Religionskriegers gleichstellen. Abū-l-Wakkaṣ soll im Namen des Propheten den Ausspruch überliefert haben, dass der Antheil der Gebetrüer am Tage der Auferstehung dem Antheil der Muḡāhidin gleich sein werde; ferner dass die ersteren zwischen den beiden Gebetrüen (aḍān und iḡāma) denen gleichgeachtet werden, welche auf dem Wege Allāh's sich in ihrem Blute wälzen.⁵ Es ist interessant, die wirkliche Werthschätzung der Mu'addin im praktischen Leben mit jener hochtönenden theoretischen Anerkennung von Seiten der Theologen in Vergleich zu setzen. Al-Mu'tasim bestrafte einen in Ungnade gefallenen Sänger damit, dass er ihn unter die Mu'addin steckte.⁶ Allerdings haben jene rühmenden Sentenzen nicht bezahlte Moscheenpfundner, sondern, worauf man in älteren Zeiten⁷ Gewicht legte, fromme Menschen im Auge, welche sich diesem gottgefälligen Amte ohne jede Bezahlung gwidmen.⁸

In den fanatischen Kreisen der Sektirer und Dissenters, in welchen man in der Bekämpfung der als gottlos betrachteten Regierung einen pflichtgemassen Religionskrieg (ḡihād) erblickte, wurde das ḡihād als die vorzüglichste Art, den Glauben praktisch zu bethätigen, dargestellt.⁹ Solchen Ansichten sollten durch die Herabdrückung des Werthes des Martyriums und des Religionskrieges, in welchem jener am besten erreicht werden konnte, entgegen gearbeitet werden. Ja selbst die Bedeutung des Ausdruckes sabīl Allāh, der Weg Gottes, machte eine dementsprechende Wandlung durch; ursprünglich mit ḡihād identificirt, wird er von den friedlichen Theologen

1) Ibn Zuhejra, Chron. Mekk. II, p. 333, 13, vgl. ibid. p. 334, 13 „Ein Senfkorn Wissenschaft ist werthvoller, als wenn ein Ungelehrter Tausend Jahre hindurch am Glaubenskrieg theilnimmt“. vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 41^b

2) Al-'Ikd I, p. 199, vgl. Kremer, Gesch. der heirsch. Id. p. 428

3) z. B. bei Rosen, Notices sommaires I, p. 64, 14 mufaḍḍil midādahum 'alā dimā' al-shuhadā'.

4) Ibn Māḡa p. 20 unten.

5) Ibn Haḡar IV, p. 412.

6) Aḡ XXI, p. 245.

7) und auch noch in späteren Zeiten; Leo Africanus (Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 108b), dass in Fes „qui interdum a turri vociferantur nihil inde lucrum habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur“.

8) Aḡ. XI, p. 100.

9) Al-Tabarī II, p. 544, 13 fa'nna-l-ḡihāda sanām al-'amal

auf jede fromme gottgefällige Handlung (ṭāʿa) bezogen,¹ (heißt ja der öffentliche Brunnen daher Sabīl²) wodurch es möglich wird, dass das von sabīl abgeleitete Verbum sbī II, sabbala die allgemeine Bedeutung für fromme Zwecke verwenden,³ erhält. Diese Verrückung des Begriffes des Shahīd hat viel dazu beigetragen, auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in Vergessenheit gerathen zu lassen. Schon in der Mitte des II. Jahrhunderts wusste mehr kein Muhammedaner, dass der „Martyr“ so genannt werde, weil er durch die Aufopferung seines Lebens Zeugniß ablegt von der Wahrhaftigkeit seines Bekenntnisses; wenigstens ist keine Spur davon in den 13 Erklärungen zu finden, in welchen sich die muhammedanische Philologie und Theologie windet, um den Zusammenhang zwischen dem Shahīd und dem Begriff des Zeugnisses herzustellen, und welche selbst der christlich-arabische Philolog der Neuzeit einfach copirt,⁴ ohne an die gerade ihm so nahe liegende richtige Erklärung zu denken. Al-Nadr b. Shumejl (st. 204) wusste bereits keine bessere Erklärung zu bieten, als die, dass der Glaubensheld deswegen Zeuge genannt werde, „weil seine Seele am Leben bleibt und die Wohnung des Friedens (gleich nach seinem körperlichen Tode) erschaut, also ihr Augenzeuge ist, während die Seelen Anderer dies erst am Tage der Auferstehung erreichen.“⁵ Die übrigen Erklärungen sind womöglich noch sinnloser.⁶

Noch einige Beispiele von neutestamentlichen Redensarten im religiösen Sprachgebrauch der Muhammedaner mögen sich dem obigen anreihen. Es ist an anderem Orte nachgewiesen worden, dass die Matth 7: 5 vorkommende Redensart von dem Splitter und dem Balken sich sehr früh in die muhammedanische Literatur eingelebt hat.⁷ Dasselbe gilt auch von der Ansprache des Propheten an seine Genossen in einem apokryphen Traditionssatze: „Meine Genossen gleichen im Verhältnisse zu meiner Gemeinde dem Salz in der Speise, denn ohne Salz ist die Speise nicht tauglich.“⁸

1) Man findet darüber Eingehenderes im Kitāb al-sijar fol. 398^b

2) in Folge der alten Anschauung, dass das Spenden des Wassers die vorzüglichste sadaka sei, Ibn Saʿd in Loth's Classenbuch p. 74 ult

3) vgl. ZDMG XXXV, p. 775 unten

4) Muḥīt I, p. 1132^b

5) Al-Nawawī zu Muḥīm I, p. 209, vollständiger werden diese Erklärungen mitgetheilt bei Al-Zurkānī II, p. 22.

6) vgl. einige bei Al-Bejdāwī I, p. 37, 1

7) ZDMG. XXXI p. 765 ff. Ag XIV, p. 171, 15 Al-Damīrī (s. v. al-suʿāba) II, p. 70 Gelegentlich sei mit Rücksicht auf Aug. Müller's Nachweis in ZDMG XXXI, p. 520 noch hinzugefügt, dass ein Anklang an I Thess. 5 21 auch bei Al-Mubarrad p. 409, 9 zu finden ist

8) Al-Bagawī, Masābīḥ al-sunna II, p. 194.

(Matth. 5: 13) In demselben Sinne schreibt Abû Mûsâ al-Ash'arî vom 'Irâk aus an 'Omar: Sende mir Leute von den Ansâr, denn diese sind unter den Menschen, wie das Salz in der Speise¹ An Matth. 7. 6 klingt der Ausspruch an: „Wer die Wissenschaft an Unwürdige verschwendet, ist demjenigen gleich, der den Schweinen Perlen umbindet“.² Auch die Redensart Matth. 16: 24 — welche übrigens auch der rabbinischen Literatur nicht fremd ist³ — scheint in die muhammedanische Phraseologie, wenn auch nicht ins Hadîth, eingedrungen zu sein⁴ Ein spezifisch christlicher Ausdruck, der sich in die muhammedanische Literatur tief eingelebt hat, ist: „etwas 'in Gott' thun“ fi-llâh oder billâh. Die muhammedanischen Erklärer der Traditionen, in denen dieser Ausdruck vorkommt, erklären ihn gewöhnlich in dem Sinne von „fi sabîl Allâh“, d. h. auf dem Wege Gottes, Gott zu Ehren; türkische Uebersetzer (so z. B. der Uebersetzer der dem Hasan Başrî zugeschriebenen 54 muhammedanischen Pflichten) übersetzen ihn mit. Allâh icsun „Gottes wegen, für Gott“⁵ Folgende sind Beispiele aus dem Hadîth für das Anwendungsgebiet dieser Ausdrucksweise: „Zwei Menschen, die in Gott Freundschaft schliessen, einander in Gott lieben“ (tahâbbâ fi-llâh oder billâh). Gott sagt am Tage der Auferstehung: Wo sind jene, die „in meiner Majestät“ (dies ist Umschreibung für „in mir“) Freundschaft geschlossen, damit ich sie mit meinem Schatten schütze an dem Tage, wo es keinen Schatten giebt, als den meinigen?⁶ „Jeder Verwundete, der in Gott (fi-llâh) verwundet worden,⁷ erscheint am Tage der Auferstehung mit seinen blutenden Wunden. Die Farbe ist Farbe von Blut, aber der Geruch ist Moschusgeruch“.⁸ „Der Prophet fragte den Abû

1) Abû Hanîfa Dinâw. p. 125, 3. Man vgl. Ibn Bassâm bei Dozy, Abbadid II, p 224 238 Die Redensart „wie Salz in der Speise“ wird auch gebraucht, um eine verschwindend kleine Anzahl zu bezeichnen B. Manâkîb al-ansâr n 11, vgl Al-Kaṣṭallânî VI, p 175.

2) Ibn Mâga p 20, vgl ein Epigramm des Shâfi'î bei Al-Damîrî (s. v. al-ganam) II, p 221.

3) Midrâsh Berêshith 1 c. 56 shehû tō'en selûbhô bikethêfô, vgl. Tan-chûmâ ed Buber Gen p 114 shehû jôsé lehissârêf we'êšâw 'al kethêfâw.

4) Dî'âl, Ag XVIII, p 30, 1 ahml chashabî 'alâ katîfî, vgl. ibid. p 56 ult hamala gû'ahu 'alâ 'unukihî.

5) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 170 In diesem Zusammenhange kann auf die merkwürdige Notiz hingewiesen werden, dass der Chalîf Al-Mahdî mit seinem Rathgeber Jâ'kûb b. Dâwûd „Bruderschaft in Gott“ (ittachadâ J b D. achan fi-llâhî) geschlossen und hierüber ein Schriftstück abgefasst haben soll, welches im Staatsarchiv hinterlegt wurde. (Fragm. hist. arab p. 281)

6) Muslim V, p 236, al-mutahâbbûna bi-ğalâlî.

7) vgl. Tahdîb p. 338 s. v. 'Abdallâh b. Ğaḥsh, welcher den Beinamen Al-muğaddâ' fi-llâh erhielt. 8) B. Dabâih n. 31 Andore I.A. fi sabîl Allâh

Darr: Welches ist die festeste Handhabe in der Religion? Als der Befragte die Antwort vom Propheten selbst zu erhalten wünschte, da erhielt er folgende: Der gegenseitige Schutz in Gott und der Zorn (Hass) in Gott¹. „Gott hat Diener, welche in Gott essen, in ihm trinken, in ihm hören, in ihm wandeln“². Der Imâm ‘Alî b al-Husejn Zejn al-‘Âbidîn (st 99) nennt Schützlinge Gottes (ġfrân allâh) jene, „die in Gott zusammen sitzen, in Gott mit einander religiöse Uebungen verrichten und in Gott mit einander wallfahren“ (nataġâlas fi-llâh wanataġâkar fi-llâh wa-natazâwar fi-llâh)³. Als eine der Gebetsformeln des Propheten wird die Phrase erwähnt: „wir sind in dir und zu dir“⁴, dieselben Worte lässt man ‘Alî in einer kâfensischen Chutġa gebrauchen⁵ und um diese durch die Sunna geheiligte Redensart nachzuahmen, haben die durch kleinlichen Sunnaeifer bekannten (vgl. oben p. 22) Almohaden die Gebetsformel in ihre Freitagsschutġa aufgenommen⁶. Auch der Ausdruck „in Muhammed lieben“ ist hier anzureihen. Als der shî‘itische Dichter Al-Sejjid al-Himjarî (vgl. oben p. 91) in Ahwâz wegen Nachtschwärmerei festgenommen wurde, beanspruchte er den Schutz des shî‘itisch gesinnten Statthalters und nennt sich ihm gegenüber: „den du liebst in Aġmed (Muhammed) und seinen Kindern (Ĥasan und Ĥusejn)“⁷.

2.

So sehr wir auch in den oben betrachteten Momenten die Anfänge des Islam von evangelischen Elementen beeinflusst erkennen, so ist aber andererseits die Kehrseite dieses Verhältnisses nicht zu übersehen. Das Christenthum in jener Gestaltung, in welcher Muhammed und dessen ältesten Schüler seine Bekanntschaft machten, lehrte eine asketische, der Erdenwelt ab- und dem Himmelreiche zugewendete Moral, die namentlich auch jene kriegerische Tendenz nicht begünstigte, welche in der Jugendgeschichte des Islam eine Erbschaft des kriegerischen arabischen Sinnes ist. Auch vor dem Islam hören wir von „christlichen Speeren, die me in Blut getaucht werden“⁸.

1) vgl. Mafâtîh VIII, p. 185 (fi-llâh), vgl. eine Mittheilung des Ġâhîz bei Al-Mejdânî II, p. 60. Al-Ash‘ath al-tammû‘ erzählt mir erzählte Sâlim b ‘Abd-allâh — er zunte mu (hasste mich) in Gott (wakâna jabġadunî fi-llâh) u. s. w.

2) Al-Fashanî’s Commentar zu den XL Traditionen (Bûlâk 1292) p. 52.

3) Al-Ja‘kûbî II, p. 264, 5 v. u.

4) Abû Dâwûd I, p. 109, vgl. Al-Tirmidî II, p. 252

5) Abû Hanîfa Dînâw. p. 163, 7

6) Al-Marrâkoshî, The History of the Almohades p. 250 „fa’innamâ nahnu bihi wa-lahu“. „Bihi“ bedeutet jedoch an dieser Stelle vielleicht. durch ihn.

7) Ag. VII, p. 19, 2 v. u.

8) Mufaġd. 35: 21. Aus umejjadischer Zeit ist beachtenswerth die Anrede des Ġerîr an den Christen Al-Achġal in einem Hîġâ‘. Ibna ġâti-l-kalsî, O Sohn der Gurteltragerin (kals s. v. a. zunnâr) Chîz. adab IV, p. 143, 3.

Darin mochte der Islam mit dem Christenthum nicht gleichen Schritt halten und auch die spätere Theologie ist in ihrer systematischen Ausprägung hierin den Anregungen der älteren Lehrer gefolgt. Wenn das Bild, welches eine Gemeinde von ihrem Meister entwirft, für die Gesinnung und Weltanschauung derselben, für ihre Ideale charakteristisch ist, so wird der Zug nicht als nebensächlich betrachtet werden können, der in der Charakter-schilderung des Propheten erwähnt zu werden pflegt. Er enthielt sich nicht von Dingen, die Gott gestattete, er liebte Honig und Süßigkeiten¹. „Wer vierzig Tage kein Fleisch genießt — so wird ein Ausspruch des Propheten überliefert — dessen Charakter wird schlecht“². Einmal kaufte Muhammed Edelsteine im Werthe von achtzig Kameelen und rechtfertigte diese Verschwendung damit, dass jeder, dem Gott Segen gesendet hat, die Zeichen dieses göttlichen Segens auch äußerlich sichtbar machen müsse.³ Neben jenen die Armuth lobpreisenden Sprüchen, welche den Documenten des Urchristenthums entlehnt wurden, hören wir in anderen Berichten von Gebeten Muhammeds, in welchen er Allāh anruft, dass er nicht Armuth über ihn schicke. Es ist vorauszusehen, dass die harmonisirende Theologie diesen Widerspruch unschwer ausgleichen konnte; sie bezog das Gebet Muhammeds auf die Armuth des Herzens.⁴

Besonders schloss der alte Islam jene Lebensrichtung aus, die man „Al-rahoānīja“,⁵ d. h. Asketismus, Mönchthum, nannte. „La rahbānīja fi-l-islām“ „Es giebt kein Mönchthum im Islam“; dieser Grundsatz ist ohne Zweifel aus Opposition gegen die im Christenthum herrschende Anschauung entstanden.⁶ „Die Rahbānīja dieser Gemeinde ist das Ġihād“⁷ (andere milder Gesinnte setzen das Haġġ an Stelle des Ġihād).⁸ „Der Muslim, der sich unter die Leute mengt und ihre Beleidigung geduldig erträgt, ist besser als derjenige, der sich nicht unter die Leute mengt und demnach von ihnen nichts zu erdulden hat“.⁹ Dieser Gegensatz kommt namentlich in den Urtheilen über das ehelose Leben zur An-

1) Tahqīb p 39

2) Al-Tabarsī, Makārīm al-achlāk p 66.

3) Abū Dāwūd II, p. 115 Al-Tirmidī II, p 134 Al-Nasā'ī II, p 228.

4) Ahmed b. Hanbal bei Al-Jāfī, Raḡ al-raḡhīn (Būlāk 1297) p 14

5) Aber wir begegnen dem Ehrennamen Rāhib Kurejš, denselben erhielt Abū Bekr b. 'Abd al-Rahmān al-Machzūmī (st 94 im sogen „Jahr der Fukahā“), weil er sich unausgesetzt dem Gebete hingab. Tahqīb p 673.

6) Sprenger, Mohammad I, p. 389 vgl. Al-Harīfī, Makāmāt ed de Sacy² p 570.

7) Al-Shejbānī, Kitāb al-sījar fol. 9^b.

8) bei Tholuck, Sufismus p. 46

9) Al-Tirmidī II, p 82

schauung: „Lā sarūrata fi-l-islam“, d. h. „Es giebt keinen Ehelosen im Islam“;¹ ferner: „Ein wohlhabender Mann, der nicht heirathet, gehört nicht zu mir“. „O wie arm ist doch ein Mensch, der kein Weib hat“ — Aussprüche, welche dem Muhammed zugeschrieben werden² und jedenfalls das Gemeingefühl der muhammedanischen Gemeinde zum Ausdruck bringen.³ „Zwei Rak'a's, die ein verheiratheter Mensch vollführt, sind Gott wohlgefälliger als siebenzig, die ein Eheloser leistet“ oder „als wenn ein Eheloser die Nächte durchwacht und Tage hindurch fastet“.⁴ Der Islam hat die Versuche, in den Gläubigen einen asketischen Geist zu nähren,⁵ zurückgewiesen. „Verhänget selbst keine Erschwerungen über euch,⁶ damit über euch nicht Erschwerungen verhängt werden, denn andere Völker haben dies gethan und es ist ihnen schwer gemacht worden. Ihre Ueberreste sind in den Zellen und Klöstern, die Rahbānijja, welche sie selbst ersonnen und die wir ihnen nicht vorgeschrieben“.⁷ Der Prophet bemerkte einmal, während er eine Ansprache an die Gemeinde hielt, einen Mann, der sich den Sonnenstrahlen aussetzte. Man sagte ihm, dass dies ein gewisser Abū Isrā'īl sei, der das Gelubde gethan hatte, sich niemals zu setzen, nie den Schatten aufzusuchen, niemals zu sprechen⁸ und immerfort zu fasten. „Befehlet ihm — sprach der Prophet — zu reden, den Schatten aufzusuchen, sich zu setzen und seinem Fasten ein Ende zu machen“⁹.

‘Abdallāh b. ‘Omar erzählt, dass ihn einst der Prophet mit folgenden Worten angeredet hat. „Ist es wahr, was man mir erzählt, dass du die Nacht wachend zubringst und während des Tages fastest?“ Und als ich diese Frage bejahte, ermahnte mich der Prophet, dies nur mit Maass zu thun, denn — sagte er — „dein Auge hat Rechte an dich, deine Gäste

1) Abū Dāwūd I, p. 173, vgl. zur Erklärung dieses Satzes Al-Ġauharī s. v. 511. Muzhir I, p. 142. Zu sarūra (Nāb. 7 26) ist zu vgl. dāt sirār = eine Frau, die ihrem Manne die ehelichen Rechte verweigert Ag IX, p. 63 Von Coelibatären wird auch der Ausdruck hasūi gebraucht, ibid. IV, p. 14, 14, vgl. Al-Māwerdī ed. Enger p. 29, 10 ff. Nach einigen muhammedanischen Exegeten (vgl. Hschr. der Wiener Hofbibliothek Mixt nr. 145 Bl. 7*) soll Sure 5 89 gegen die Ehelosen gerichtet sein, vgl. oben p. 23 Anm. 6

2) Ibn Hāgar IV, p. 370.

3) vgl. über die Ehe als religiöse Pflicht Zāhiriten p. 74

4) Al-Tabarsī, Makārim al-achlāqī p. 80 f

5) Kremer Gesch. der herrsch. Ideen p. 52 ff.

6) vgl. B Adab nr. 79 ‘Ilm nr. 12. Wudū’ nr. 61.

7) Abū Dāwūd II, p. 195.

8) Das Schweigen als asketische Abstinenz B. Manākib al-anṣār nr. 26 (haġġat musmutatan), Ajmān nr. 29, Al-Dārimī p. 39, vgl. Al-Bejdāwī zu Sure 19· 27 (I, p. 580, 3)

9) Abū Dāwūd II, p. 52.

haben Rechte an dich, dein Weib hat Rechte an dich“.¹ „Der Dīnār, den du für deine Familie ausgiebst, ist Allāh wohlgefälliger als der Dīnār, den du auf dem Wege Gottes (für fromme Zwecke) verausgabst“.² „Saʿd b. Abī Waḳḳās erzählte: Als der Prophet seine Abschiedswallfahrt in Mekka machte, stattete er mir, der ich damals krank darniederlag, einen Besuch ab. Ich klagte ihm mein Leid und sagte auch, dass ich ein reicher Mann sei und dass ausser einer Tochter kein Erbe meines Vermögens zurückbleibt. Soll ich nun, fragte ich, zwei Drittel meiner Habe für fromme Gemeindegzwecke testieren?“ „Nein!“ sagte der Prophet. „Nun dann wenigstens die Hälfte!“ „Nein!“ war wieder des Propheten Bescheid. „Also etwa den dritten Theil!“ „Ein Drittel ist viel!“ sagte hierauf der Prophet. „Es ist besser, dass du deine Erben im Reichthume zurücklässt, als dass sie arm nach dir bleiben und vor den Leuten die Hand aufhielten“.³ „Du machst keine Ausgabe, mit der du das Wohlgefallen Allāh's erstrebst, ohne dass du für dieselbe von Allāh Belohnung empfangst, selbst dafür, was du für den Mund deiner Gattin ausgiebst“.⁴ Selbst wenn jemand aus Busse das Gelübde gethan, sein ganzes Vermögen für fromme Zwecke zu bestimmen, erklärt der Prophet dies Gelübde für ungültig.⁵

Im allgemeinen erfahren wir an der ältern muhammedanischen Lehre die Tendenz nach einer consequenten Durchführung der Ueberzeugung, die Pflichten des Gläubigen gegen seine Familie den Pflichten gegen den Glauben gleichzustellen. Als sich einst jemand beim Propheten meldete, um an den Kriegen gegen die Ungläubigen teilzunehmen, wurde ihm dies mit dem Hinweise darauf verweigert, dass es hervorragendere religiöse Pflichten sind, die er zu Hause an seinen Eltern zu erfüllen hat.⁶ „Wenn jemand zwei Töchter hat, denen er zu essen und zu trinken giebt, die er gehörig kleidet, und wenn er alle Sorge um sie standhaft erträgt, so dienen

1) B. Adab nr. 83.

2) Musnad Ahmed bei Al-Kastallānī II, p. 395.

3) B. Zakāt nr. 46 Abū Dāw II, p. 9, vgl. Al-Tirm. II, p. 15. B. Wakālā nr. 15 wird erzählt, dass Abū Ṭalha seine Liegenschaft Birhā dem Propheten zu einem ihm behebigen Zweck zur Verfügung stellte; der Prophet aber nimmt diese Stiftung nicht an und empfiehlt dem A. T., das Gut seinen Familienangehörigen zu schenken.

4) B. Maḳḳā nr. 16, vgl. Parallelstellen Farāʾīḍ nr. 6, einige Varianten Wasāʾil nr. 2, wo Saʿd damit beginnt, dass er sein ganzes Vermögen frommen Zwecken zuwenden will. An dieser letzten Stelle fugt der Prophet seinem Rathschlage noch folgenden Wunsch hinzu: „Gott gebe übrigens, dass du das Krankenlager verlassen konnest, auf dass die Menschheit aus deinem Leben Nutzen empfangt und anderen (den Ungläubigen) durch dich Schaden zugefügt werde“.

5) Abū Dāwūd I, p. 53

6) Ag. XV, p. 60

sie ihm als Scheidewand gegen das Höllefeuer, hat er aber drei Töchter und erträgt die Sorge um sie standhaftig, so ist ihm die Almosensteuer und die Pflicht des Religionskrieges erlassen“.¹

Widerspruch gegen Matth. 5·29 scheint in folgender Erzählung aus späterer Zeit beabsichtigt zu sein: Muhammed b. Sirin (ein sogenannter „Nachfolger“, st. 110) erzählte, dass ein scheues Thier in den Strassen seines Wohnortes wüthete und jeden, der sich ihm zu nähern wagte, mit sicherem Tode bedrohte. Da kam einmal ein einäugiger Mann und erbot sich, dem wüthenden Thiere entgegen zu treten. Kaum war dieser Mann dem Thiere nahe gekommen, beugte dieses sein Haupt vor demselben, so dass er es tödten konnte. Um seine Geschichte befragt, erzählte der Einäugige, dass er in seinem ganzen Leben nur ein einziges Mal und diesmal durch sein Auge verleitet, der Sünde ausgesetzt war; da nahm er einen Pfeil und schoss diese Sündenvermittlerin aus der Augenhöhle hinaus. Der Imām Ahmed b. Hanbal, einer der rigorosesten Lehrer des Islam, begleitet diese Erzählung mit folgender Bemerkung: „Ein solches Vorgehen war vielleicht im Gesetze der Israeliten und derer, die vor uns waren (Christen) gestattet, aber unser Gesetz gestattet nicht das Ausreissen des Auges, womit man Verbotenes schaut; vielmehr lehren wir, dass man Gott um Vergebung zu bitten und hernach die Sünde zu meiden habe“.²

3.

Die Moralphilosophie des Islam hat das Verhältniss der muhammedanischen Sittenlehre zu jener des Judenthums und Christenthums in ein Schema gebracht, welches von der aristotelischen *Μεσότης*-lehre ausgeht und in nicht wenig scharfsinniger Weise an koranische Aussprüche, wie 2.137, 16:92, 41:3, 72:4, 118:4, angelehnt wird. Sie bietet hier dieselbe Erscheinung, wie die aus denselben Quellen schöpfende Ethik der jüdischen Religionsphilosophen; auch diese haben den obersten Satz der aristotelischen Tugendlehre in ihre religiöse Ethik übernommen und dieselbe bereits in biblischen Versen und rabbinischen Aussprüchen finden wollen.³ Es ist

1) Ibn Haġar IV, p 245, vgl. auch *ibid* p 324

2) Al-Damīrī (s v al-dābba) I, p 395 citirt aus Musnad Ahmed und Al-Beyhaki. Dagegen erzählt die muhammedanische Legende von einem frommen Medinenser in der ersten Hälfte des II Jhds., Jūsuf b. Jūnus ibn Himās, dass er einmal wohlgefällig auf ein Weib geblickt und in Folge dessen zu Gott gefleht habe, dass er ihn seines Augenlichtes beraube. Gott erfüllte seine Bitte, aber in Folge eines spätern Gebetes schenkte er ihm das entzogene Licht wieder Al-Zurkānī IV, p. 64.

3) s. die Darstellung dieser Frage bei Rosin, Die Ethik des Maimonides (Breslau 1876) p 12 Anm. 1, 14 Anm. 3, 25 Anm 2, 28, besonders p. 79—82, wo auch die aristotelischen Parallelen beigebracht sind; vgl. auch Jakob Antoli's Mal-

dies die Lehre von der aurea media, als der begehrenswerthesten, gottgefälligsten Stufe der theoretischen Religiosität (im Glauben) und der praktischen Frömmigkeit (in den Uebungen und Unterlassungen des Lebens): die Mitte zwischen ausschweifendem Spiritualismus und extremem Sensualismus in der Definition des Gottesbegriffes, zwischen übertriebener Sentimentalität und kalter Gefühllosigkeit, zwischen grenzenloser Aufopferungsfähigkeit und rücksichtslosem Egoismus, zwischen zügelloser Genussucht und selbstquälerischer Entsagung, zwischen hartem Gerechtigkeitsgefühl und selbstentsagender Versöhnlichkeit. Diese goldene Mittelstrasse (sie soll das sirât mustakîm der Fātiha sein) hat der Islam getroffen und dadurch die extremen und einander entgegengesetzten Anschauungen im Judenthum und Christenthum zu einer hohen Gestaltung vervollkommenet. Schon bei Mälîk b. Anas findet die gangbare Interpretation einen Anklang an dies Princip; er tradirt von 'Abdallâh b. 'Abbâs den Ausspruch, dass das Einhalten der rechten Mitte (al-kaşd) die Besonnenheit und die würdevolle Föhrung ein Funfundzwanzigstel der Prophetie sei.¹ Auf denselben Ibn 'Abbâs wird die Lehre 'Omars zurückgeföhrt: dass man dieses kaşd in der Anwendung der körperlichen Kräfte einhalten moge, da dasselbe am besten vor Excessen bewahrt.² Nach einem Hadith des Gâbir b. 'Abdallâh soll der Prophet einmal rechts und links Linien gezogen haben, in der Mitte zwischen diesen Linien zog er dann noch eine Linie, und auf diese deutend sagte er: Diese (mittlere) Linie ist das sirât mustakîm, dessen Befolgung er den Glaubigen empfiehlt.³ Bewusster wird die Lehre von der *μεσότης* als Princip der Tugendlehre von Mutarraf b. 'Abdallâh (st. 95) ausgesprochen;⁴ aber die klare Praecision dieser Lehre wird an den Namen des Hasan al-Başrî geknüpft. Ein Beduine wendet sich an diesen Religionsgelehrten mit der Bitte, er möge ihm eine Religion lehren, die „weder verkürzt noch übertreibt“. Da sagte Hasan: „Du hast das Richtige begehrt, denn 'die besten unter allen Dingen sind die mittleren'“ (chejr al-umûr ausâtuhâ). Auch in diesem Falle lässt sich die häufige Erscheinung beobachten, dass ein von späteren Religionslehrern ausgesprochener Satz bald als Ausspruch des Propheten zur Geltung kommt.⁵ Jedoch erst in der philosophischen

mad hat-talimidîm ed Lyk 1866 an vielen Stellen, z. B. p 98 ff. 146 u. a. m. Neuerdings hat M. Grunebaum diesen Stoff literarisch beleuchtet, ZDMG. XLII, p 285.

1) Al-Muwatta' IV, p 177

2) Jâkût al-Musta'simî, Asrâr al-hukamâ' (Stambul 1300) p 89, 8.

3) Ibn Mâğâ p 3

4) Al-'Ikd I, p 250, vgl. Al-Muwassshâ p. 27

5) Al-Mas'ûdî IV. p 172, 2 Ueber Andeutungen im Koran vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p 179^b Hingegen ist andererseits zu bemerken, dass schon

Schule wird die aristotelische Lehre zum centralen Princip der Ethik erhoben. So finden wir bereits bei dem alten Mu'taziliten Al-Ġāhiz (st. 255) eine klare Andeutung in dieser Richtung, welche bezeugt, dass sich die speculative Theologie schon zu seiner Zeit dies Schema zurecht gelegt hat. „Alles, was das richtige Maass überschreitet, ist verboten . . die Religion Gottes billigt das Vorgehen desjenigen, der weder zu wenig thut, noch aber allzuviel des Guten übt (bejn al-muksir wal-ġāli)“.¹ Auch in die didaktische Poesie hat dieser Gedanke sehr früh Eingang gefunden; derselbe wurde in Epigrammen vielfach variirt.² Die Anschauung hatte sich so sehr in das Bewusstsein aller Welt eingelebt, dass der Satz, in welchem dieselbe gelehrt wird, bald zum „geflügelten Worte“,³ zu einem beliebten Sprichworte wurde,⁴ welches noch heute auf den Lippen des muhammedanischen Morgenländers lebt.⁵

Die von der Theologie unabhängige Ethik hat sich auf aristotelischer Anschauung aufbauend die Lehre von der „Mitte“ als Ausgangspunkt ihrer systematischen Darstellung genommen und die Definition einer jeden einzelnen Tugend darin gefunden, dass sie die Mitte darstellt zwischen zwei Extremen (aṭraf), welche als solche raḍā'il, d. h. Laster sind. In dem ethischen Handbuche des Ibn Maskoweġhī (st. 421) kann man am besten die praktische Anwendung dieses Schemas beobachten,⁶ welches auch bei seinem Zeitgenossen Ibn Sīnā das Ziel des sittlichen Lebens darstellt.⁷ Unter den muhammedanischen Theologen hat diese Idee niemand weitläufiger auseinanderzusetzen und systematischer ausgebildet,⁸ besonders aber das Verhältniss derselben zu den anderen Religionen klarer betont, als Faḥr al-dīn al-Rāzī. Er scheint dies auch als sein theologisches Verdienst zu betrachten

sehr früh die Grenze zwischen Hadīth und Mathal nicht eingehalten wurde; so z. B. ist bei Thālab, Kitāb al-fasīḥ ed Barth p. 41, 6 (des Textes) als Sprichwort angeführte Satz ein Hadīth, Al-Dārimī p. 32 = Zāhirīten p. 213, 12. Es ist nicht auffallend, wenn hierzu geeignete Hadīth-sprüche später als Sprichwörter umgingen, z. B. Al-Mejdānī I, p. 238 al-dīn al-nasīḥa (Arba'ūn m. 7, vgl. Al-Ja'kūbī II, p. 115, 7) u. a. m.

1) Kitāb al-bajān fol. 34^a

2) s. bei Chizānat al-adab I, p. 282

3) Ag. XV, p. 100, 12.

4) Al-Mejdānī I, p. 214, Landberg, Proverbes et dictons I, p. 11

5) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter u. Redensarten p. 5.

6) Tahdīb al-aḥlāk wa-taḥlīl al-a'rāḳ (Kano, Marginalausgabe zu Al-Tabarī 1303) p. 26. Ueber das Werk vgl. Sprenger, ZDMG XIII, p. 540

7) Al-Shahrastānī p. 392, 3. Mehren, Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam (Muséon 1883) p. 24 des Sonderabdruckes.

8) An vielen Stellen seines grossen exegetischen Werkes, besonders Maḥāṭib II, p. 9, 149, 334, V, p. 509 ff., VII, p. 369, VIII, p. 319, 645.

und schliesst an einer Stelle seines grossen Werkes (zu Sure 16 92), wo er diese Theorie am gründlichsten auseinandersetzt, seine Darlegung mit folgenden Worten: „Dies ist dasjenige, wozu mein Verstand und mein Gemüth gelangt ist, in Betreff der Erklärung jener Worte des Koran Ist es richtig, so ist es Eingebung des Allerbarmers, ist es unrichtig, so möge es als Einflüsterung des Satans betrachtet werden, Gott aber und sein Gesandter haben keinen Antheil daran.¹ Lob sei Gott, der uns mit solcher Gnade ausgezeichnet hat“. Diese Theorie vom Verhältniss des Islam zu den ubrigen Religionen ist nach ihm in die gewöhnliche muhammedanische Theologie eingedrungen.²

1) Für diese Klausel vgl. oben p 146

2) Von Fachr al-dîn al-Râzî, dessen Tafsîr kabîr er (p 225, 8) rühmend hervorhebt, scheint Ibn 'Arabshâh (Fâkîhat al-chulafâ' p 224) in der Hervorhebung dieser Eigenthumlichkeit angeleitet worden zu sein

III.

Nachahmungen des Koran.

(Zu p. 205 Anmerkung 8.)

Das hier angeführte Beispiel gehört in eine Reihe von Kundgebungen, welche in kulturgeschichtlicher Beziehung Beachtung verdient. Zur Zeit, als Mu'taziliten und sonstige Freigeister im 'Irāk an der alten orthodoxen Auffassung der wunderbaren Natur des Koran zu rütteln begannen, wurde in ihren Kreisen die Lehre vom I'gāz al-kur'ān (Unerreichbarkeit der Vollkommenheit des K) nicht nur in theoretischer Richtung angefochten oder durch Interpretation abgeschwächt,¹ sondern es wurden — ebenso wie dies auch seitens andersgläubiger Polemiker geschah² — mit Vorliebe praktische Beispiele und Versuche vorgeführt, durch welche der altorthodoxen Auffassung vom I'gāz entgegengetreten werden sollte. Es ist nicht unglaublich, dass der in der Uebersetzungsliteratur berühmte Ibn'al-Muḳaffa' (st. 145) eine Nachahmung des Koran beabsichtigte;³ die fromme Legende lässt den Dichter vor einem Knaben vorübergehen, der eben Sure 11: 46 recitirte; die Worte: „jā arḡu-bla'ī mā'āka wajā samā'u aḳlī'ī“ übten so mächtige Wirkung auf ihn, dass er mit den Worten „Fürwahr, dies ist unnachahmbares Gotteswort!“ seinen Nachahmungsversuch vernichtete.⁴ Aus derselben Zeit wird berichtet, dass sich in Basra eine Gesellschaft von Freigeistern, muhammedanischen und nichtmuhammedanischen Ketzern zu versammeln pflegte, und dass Bassḥār b. Burd keinen Anstand nahm, die

1) Die verschiedenen Ansichten darüber siehe bei Schreiner, ZDMG XLII, p. 663—675.

2) In der gegen den Islam polemisirenden Schrift des 'Abd al-Masīḥ al-Kindī (ed Tien, London 1880, vgl. Wissensch. Jahrbuch über die morgenl. Stud. im J. 1881 p. 128) p. 87 werden die alten Pseudokorane als Gegenargument gegen das I'gāz angeführt, darauf ist wohl nichts zu geben, dass der Verf. hinzufügt „Ich bezeuge, dass ich ein Maṣḥaf von Muṣeǧlīma gelesen habe u s w“ vgl. J. Muhleisen-Arnold, Der Islam (deutsche Ausg. 1878) p. 238. Proben aus den Recitationen des Muṣeǧlīma, Al-Tabarī I, p. 1738. 1933 f.

3) ZDMG a. a. O. p. 665 Anm. 1

4) Shifā citirt in Al-'Idwī's Commentar zur Burda III, p. 153.

der Versammlung vorgelegten Gedichte in folgender Weise zu charakterisiren. Dein Gedicht ist schöner als der oder jener Vers des Koran; jene Zeile wieder ist schöner als dieser andere Koranvers u. s. f.¹ In der That hat Basshâr auch an eines seiner dichterischen Producte, als er es von einer Sângerin in Bagdad vortragen hörte, das Selbstlob geknüpft, dass es schöner sei, als die Sûrat al-ḥashr.² Man mâkelte am Ausdruck des Koran und fand seine Gleichnisse hinkend. Al-Mubarrad erzählt von einem Ketzer, der das Gleichniss in Sure 37: 63 verspottete, wo die Früchte des Hollenbaumes Zakkûm mit den Köpfen der Teufel verglichen werden. „Er vergleicht hier — bemerkt der Kritiker — Sichtbares mit Unbekanntem. Teufelsköpfe haben wir niemals gesehen; was ist dies nun für Gleichniss?“³ Ein anderer Bericht lässt diese Frage dem Abû ‘Ubejda vorlegen, der dadurch Veranlassung nahm, seine Schrift „über die Metaphern des Koran“ zu verfassen. Diese Schrift fand nicht den Beifall des Aşma‘î, der auch sonst sich als Gegner des A. ‘U. erwies;⁴ der pietistisch angelegte Philologe⁵ fand in der Vertheidigung der koranischen Metaphern willkürliche Auslegung des Gotteswortes,⁶ deren sich A. ‘U. auch anderweitig schuldig machte.⁷

Wir ersehen aus diesen Daten und aus der Gesinnung, welche den vorgeführten Thatsachen zu Grunde liegt, dass im III. Jahrhundert im Osten der Boden für den „Zerschmetterer des Koran“ wohl vorbereitet war. Aber auch der westliche Islam brachte ähnliche Erscheinungen zu Tage. Im selben Jahrhundert erkühnte sich der andalusische Schöngeist Jahjâ b al-Ḥakam al-Ġazal, den seine Biographen den „Weisen von Andalus, dessen Dichter und Orakel“ nennen, der 112. Sure, welche das muhammedanische Credo enthält, ein Product seines eigenen Talentes an die Seite zu stellen. „Es ergriff ihn aber unnennbare Furcht und Schaudern, als er an dies Werk gehen wollte und er kehrte zu Gott zurück“.⁸

1) Abû-l-Maḥâsin I, p. 421.

2) Ag. III, p. 55, 9.

3) Al-Mubarrad p. 485 bestrebt sich, die Einwurfe des Kritikers umgehend zu widerlegen vgl. Al-Damirî (s. v. al-ġul) II, p. 228.

4) vgl. Th I, p. 199

5) Ueber pietistische Motive in den philologischen Arbeiten des Aşma‘î findet man Näheres bei Al-Mubarrad p. 449. Zu beachten ist auch, was von Al-Aşma‘î bei Al-Tebrîzî, Ham. p. 607, 11 angeführt wird.

6) Ibn Chalikân nr. 741 ed. Wustenfeld VIII, p. 122

7) Sure 6. 73 erklärt er sûr nicht mit der traditionellen Exegese als Trompete, sondern als Plural von sûia; dies wird ihm als Fälschung des Gotteswortes angerechnet. Mafâtih IV, p. 98. Zu Sure 105. 4 wird bei Chizânat al-adab II, p. 342 eine exegetische Bemerkung des A. ‘U. angeführt und als ta‘assuf bezeichnet.

8) Al-Makkarî I, p. 633.

Die Annahme, dass Abû-l-'Alâ' al-Ma'arri eine Nachahmung des Koran verfasst habe,¹ hat Kremer in seiner neuesten Schrift über den edeln Freidenker zu widerlegen² und als Missverständniss späterer Literarhistoriker zu erweisen gesucht. Zur Vervollständigung des Materials möge hervorgehoben werden, dass auch Al-Zamachsharî von der Voraussetzung ausgeht, als habe Abû-l-'Alâ' eine Nachahmung des Koran beabsichtigt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er den Titel des Werkes von Abû-l-'Alâ'³ im Auge hat, wenn er in der Einleitung zu seinem Kassâf die Worte gebraucht: wamejjaza bejnahunna bifuṣṭl wağâjât In seinem Commentar zu Sure 77: 30—33 giebt er der Ansicht Ausdruck, dass Abû-l-'Alâ' die Schönheiten dieser Stelle in einer Verszeile übertreffen wollte, bei deren Abfassung er darauf absah, mit dem Gotteswort zu wetteifern. In jenen Koranversen werden die Ungläubigen mit folgenden Worten angeredet: „Zieheth denn hin, in den Schatten (des Hollenrauches), der in drei Säulen aufsteigt; fürwahr nicht schattig ist's (dort) und kein Schutz vor der Hölleflamme. Wahrlich, sie sprühet Funken so gross wie ein Palast, als wären es rothgelbe Kameele“. Abû-l-'Alâ' spricht allerdings in dem Verse, worin die erwähnte Koranstelle nachgeahmt sein soll, nicht von Höllefeuer; sondern von den Feuern, die im gastfreundlichen Hause lodern, um den müden Reisenden zur Einkehr einzuladen; von diesem Feuer sagt er:

„Ein rothes, mit Haaren (Strahlen), die in der Finsterniss werthip wallen,
und Funken sprüht, als waren sie Zelte“.

Dieser Vers findet sich in der That in einem Trauer- und Trostgedichte, welches der Dichter nach dem Tode des 'Alîden Abû Aḥmed al-Mûsawî an dessen Familie richtete.⁴ — Fachr al-dîn al-Râzî tadelt den Zamachsharî darüber, dass er dem Abû-l-'Alâ' hierbei die Absicht der Nachahmung des Koran zumuthet; erklärt aber, nun da die Parallele aufgeworfen wurde, zu dem Nachweis verpflichtet zu sein, in wie vielen Beziehungen der Ausdruck

1) s. meinen Aufsatz in ZDMG XXIX, p 640, vgl. XXXII, p 383 Bei einem persisch schreibenden Autor des VI Jahrhunderts wird Abû-l-'Alâ's Fusûl wağâjât in einem Index librorum prohibitorum erwähnt, Catalog. Lugd. Batav IV, p 211.

2) Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-'Alâ' Ma'arri p 91. Hatte Abû-l-'Alâ' ein Gegenstück zum Koran geschrieben, so wäre es dem orthodoxen Kâdî Kamâl al-dîn ibn al-'Adîm unmöglich gewesen, eine Apologie des Dichters zu schreiben Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 101 Auch Abû-l-'Alâ' selbst verfasste eine poetische Vertheidigung seiner Rechtgläubigkeit, Fleischer, Catalog Cod arab bibl Senat Lips. p. 534*.

3) fuṣṭl wağâjât. Hinsichtlich der Bedeutung dieser Ausdrücke siehe die Bemerkung Thorbecke's in ZDMG. XXXI, p 176

4) Sakî al-zand II, p 63 ult.

des Koran höher steht als der des Dichters. Nachdem er hierfür 12 Beispiele vorgeführt, schliesst er: „Diese Gesichtspunkte sind mir in einem einzigen Augenblicke aufgetaucht, würden wir aber zu Gott flehen, um uns in dem Suchen nach anderen behilflich zu sein, so würde er uns so viele bieten, als wir nur wollen“¹

Noch aus dem VI Jahrhundert wird ein muhammedanischer Freidenker aus Mesopotamien erwähnt, Muhaddib al-dîn al-Ḥillî (st. 601), dem unter anderen Ketzereien auch mu'aradat al-ḡur'ân al-karîm zugeschrieben wird.² Nähere Daten fehlen jedoch hinsichtlich dieses Versuches.

1) Mafâtîḥ VIII, p. 419. Faḡr al-dîn beruhmt sich oft (z B zu Sure 78·27 ibid. p. 439), im Nachweis der Schonheiten des Gotteswortes seine Vorgänger übertroffen, darin neue Bahnen gebrochen zu haben und in „die Kenntniss dieser Geheimnisse tiefer eingedrungen zu sein“.

2) Ibn Ḥallikân nr. 466 ed. Wustenfeld V, p 46

IV.

Frauen in der Literatur des Ḥadīth.

(Zu p 303.)

Obwohl in der Terminologie der Traditionswissenschaft die Glieder der Ueberlieferungskette als „Riḡāl al-ḥadīth“ als „Männer der Ueberlieferung“ bezeichnet werden, so begegnen uns in den Isnāden nicht selten auch Frauen als Autoritäten vieler Ḥadīthe. In dem durch Wüstenfeld herausgegebenen „Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt“ finden wir allerdings im Ganzen nur sieben Frauen aufgezählt, aber eine auf dies Moment unternommene Musterung der Ḥadīthe würde eine ganz bedeutende Vermehrung dieser Zahl ergeben. Es ist nicht auffallend, wenn zuweilen die von weiblichen Autoritäten aufbewahrten Ḥadīthe wieder durch andere Frauen weiter gegeben werden. Die auf die „Genossin“ Salāma al-Fazarīja zurückgeführten Sprüche des Propheten sollen z. B. zumeist unter den Frauen von Kūfa cursirt haben.¹

Von Mālik b. Anas in Medīna tradirten zwei Frauen, ‘Ābida al-Madamīja, die Gattin (ursprünglich Sklavin) des andalusischen Traditionsgelehrten Ḥabīb Dahhān,² und ihre Enkelin ‘Abda bint Bishr.³ Eine sehr hervorragende Stellung nehmen die Frauen in der Ueberlieferungsgeschichte des Textes vom Ṣaḥīḥ des Buchārī ein; die berühmteste Quelle dieses Textes ist eine Frau, Namens Karīma bint Aḥmed aus Merw (st 463 in Mekka). Kein Ueberlieferer des Buchārītextes konnte mit ihrem Isnād einen Vergleich aushalten.⁴ Von dieser Frau sagt vor seinem Tode Abū Darr aus Herāt, selbst eine hervorragende Autorität auf dem Gebiete des ‘Ilm al-ḥadīth: „Haltet euch nur an Karīma, denn sie hat sich die Kenntniss des Werkes von Al-Buchārī in der Ueberlieferungslinie (ṭarīq) des Abū-l-Hejtham angeeignet.“⁵ Und in der That ist es in den Igāza’s für die Ueberlieferung

1) Ibn Haǧar IV, p. 634.

2) Al-Maḥḥarī II, p 96 Man lasst sie im Besitz von nicht weniger als 10 000 medīnensischen Traditionen sein

3) ibid I, p. 803.

4) Ibn al-Aṭhīr X, p 26

5) Al-Maḥḥarī I, p 876.

des Buchârîtextes ungemein häufig, als Mittelglied der langen Kette dem Namen der Karîma al-Marwazijja zu begegnen.¹ Eine Zeitgenossin dieser Karîma war die im Jahre 480 verstorbene Fâtîma bint 'Alî, Tochter eines Schullehrers. Sie war als Schönschreiberin und Traditionskennerin berühmt.² Unter den Autoritäten, welchen der bekannte Geschichtsschreiber von Damascus, Ibn 'Asâkir, seine Ḥadîthe verdankte, werden auf 1300 Schejche einige achtzig Frauen erwähnt.³ Die Beschäftigung mit den Ḥadîthen scheint zuweilen unter den Frauen einer und derselben Familie einheimisch gewesen zu sein; wir haben ein Beispiel dafür, dass sich in einer Familie drei Schwestern mit dem Sammeln und Verbreiten von Traditionen abgaben.⁴

In Andalusien, wo die gelehrte Beschäftigung der Frauen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft gang und gäbe war,⁵ finden wir im VI. Jahrhundert Shuhda (st. 574 im Alter von fast 100 Jahren), „die Schreiberin“, mit Vorträgen über Al-Buchârî⁶ und andere Werke⁷ beschäftigt. Wegen der vorzüglichen Isnâde, mit welchen sie ihre Ḥadîthe beglaubigte, sammelte sich ein grosser Kreis von Zuhörern um sie;⁸ die Thatsache, dass man es der Muhe werth fand, den Leuten vorzutragen, dass man ihre Vorträge gehört habe, beweist nur, wie viel Werth die Zeitgenossen auf den Unterricht der Sh legten.⁹

Gerade dies Zeitalter ist besonders reich an weiblichen Pflegern und Vertretern der muhammedanischen Wissenschaft. Da finden wir die gelehrte Nisâbürrin Zejnab bint al-Sha'îrî (st. 615), welche sich einer grossen Anzahl von Igâzadiplomen seitens gelehrter Zeitgenossen (z. B. Al-Zamachshârî) rühmt und um deren Igâza sich wieder andererseits Männer wie Ibn Challikân bewarben.¹⁰ Wenn wir das grosse biographische Werk des Ibn Ḥaġar al-'Askalânî über die Gelehrten des VIII. Jahrhunderts lesen, staunen wir über die grosse Anzahl von Frauen, welchen der Verfasser Artikel zu widmen hat. Unter anderen begegnen wir einer gewissen Daġîka bint Murshîd (st. 746), die ihrerseits wieder die Schülerin einer ganzen Reihe gelehrter

1) z. B. im Isnâd des Abû-l-Mahâsin für das Buchârî'sche Werk II, p. 26.

2) Ibn al-Athîr X, p. 69.

3) Tab. Huff. XVI, nr. 16.

4) Jâkût II, p. 584, 8.

5) vgl. Al-Marrâkoshî p. 270.

6) Abulfeda, Annales IV, p. 39.

7) So z. B. ist der Kremer'sche Codex des Mas'ûrî al-'usshâk von Abû Muhammed al-Sarrâġ (st. 500) nach der Ueberlieferung „der gelehrten Schojcha, der Zierde der Frauen, Shuhda“ (Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 73 nr. 194).

8) Ibn al-Athîr XI, p. 185 (vgl. auch Jâkût im Index der Personennamen s. v.).

9) Al-Makkasî II, p. 96.

10) Ibn Challikân nr. 250. 723 ed. Wustenfeld III, p. 59 VIII, p. 72.

Frauen war. Eine ihrer Lehrerinnen, die Jerusalemitanerin Zejnab bint Ahmed, genannt Bint al-Kamâl (st. 740), hinterliess eine ganze Kameelladung von Igâzadiplomen und die Lernbegierigen drängten sich förmlich zu ihren theologischen Vorträgen heran.¹ Auf ihre Autorität ist die Authentie des Gothaer Codex nr. 590² gegründet und in demselben Isnâd wird noch eine ganze Reihe von gelehrten Frauen genannt, die sich mit diesem Werke beschäftigten. Bei ihr und anderen gelehrten Frauen konnte auch Ibn Baṭṭa während seines Aufenthaltes in Damaskus (im Jahre 726) seine Ḥadīth-kenntnisse bereichern.³ Ihre Zeitgenossin 'Ā'isha bint Muḥammed b. 'Abd al-Ḥādī wird die grosse Musnida⁴ genannt. Es ist nicht zu übersehen, dass bei einem Schriftsteller des VII. Jahrhunderts, dessen Sittenschilderungen sich zumeist auf ägyptische Verhältnisse beziehen, unter den sunnawidrigen Missbräuchen der Möldfeste auch dies erwähnt wird, dass sich die Frauen um eine „Schejcha“ versammeln, welche sich Kenntnisse in der Erklärung des Koran angeeignet hat; diese hält nun den versammelten Frauen Vorträge über Koranstellen und erzählt ihnen Prophetenlegenden.⁵

Bis ungefähr ins X. Jahrhundert begegnen uns die „Musrida's“ häufig; das Vorkommen dieses Titels gehört in den Beglaubigungshisten der Handschriften und in den Igâzât zu den gewöhnlichsten Erscheinungen.⁶ In Aegypten ertheilten bis unmittelbar vor der Eroberung des Landes durch die Osmanen gelehrte Frauen ihre Igâzât an Leute, die ihre Vorträge hörten.⁷ Unter den gelehrten Mitgliedern der Familie Zuhejra finden wir eine Frau Umm al-chejr, um deren Igâza i. J. 938 sich ein Mekkasbesucher bewirbt.⁸

1) Al-durar al-kâmina (Hschr oben p 385) II, fol 13^b.

2) fol 100^b

3) Voyages d'I. B. I, p 253.

4) Al-Kastallânî I, p 33, vgl oben p 227.

5) Al-'Abdarî, Al-madchal I, p 270.

6) z B im Asânîd al-muḥaddithîn uberaus häufig, nur beispielsweise führe ich an: I, fol 29^b Bâḡ châtîn bint al-kâdî 'Alâ al-dîn; II, fol 11^b al-musrida al-mukthura al-aṣila Umm Muḥammed Sâra bint Suâḡ al-dîn b. kâdî al-kuḍit etc. ibid châtîmat al-musrîdîn Umm al-fadl Ḥâḡar al-Kudsuya, I, fol 74^b wird die Gattin des Ibn Ḥâḡar al-'Askalânî als Thadentin genannt: al-shejcha al-ra'isa al-aṣila Umm al-kuḡm bint al-kâdî Kerîm al-dîn al-Lachmî. vgl auch Igâze fuḡ Koran-lesung an eine Frau bei Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 61 nr. 165.

7) Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber I, p XXIV

8) Chron Mekka II, p. XXII